100

A Történelem és osztálytudat

100 év távlatából

szerkesztette:

Csabay István és Daradics Boglárka

TO 100

A *Történelem és osztálytudat* 100 év távlatából

replika könyvek

X 511750

TO 100

A *Történelem és osztálytudat* 100 év távlatából

INDEX

Szerkesztette:

Csabay István és Daradics Boglárka

replika könyvek
2024

A kötet megjelenését a Magyar Tudományos Akadémia Pécsi Területi Bizottsága támogatta.
A kötet a Magyar Tudományos Akadémia Pécsi Területi Bizottsága II. Filozófia-, Történettudomány- és Néprajztudományok Szakbizottsága Filozófiai Munkabizottságának társszervezésében megvalósult pécsi *Történelem és osztálytudat 100* konferencián elhangzott előadások átdolgozott és bővített változatait tartalmazza.

SZTE Klebelsberg Könyvtár
J001463493

MTA PÉCSI TERÜLETI BIZOTTSÁGA

The publication is supported by Rosa Luxemburg Stiftung e.V., zastoupení v České republice. The publishers alone are responsible for the content provided; the positions presented in these texts do not necessarily represent the points of view of the foundation.
A kötet megjelenését a Rosa Luxemburg Stiftung e.V., zastoupení v České republice támogatta. A közölt tartalomért kizárólag a kiadó felelős; a szövegekben kifejtett álláspontok nem feltétlenül képviselik az alapítvány álláspontját.

ROSA
LUXEMBURG
STIFTUNG

X 371150

ISSN: 1216-4852
ISBN 978-615-6202-01-7

Borító: Lukács Laura Klára és Csabay István
Az angol nyelvű absztraktokat lektorálta: Lukács Laura Klára
Nyomdai előkészítés: Hajdú Zita

© Szerzők, Szerkesztők, Kiadó

Kiadja a Replika Alapítvány.
Felelős kiadó: Sallay Zoltán

Készült a Könyvpont Nyomdában.
Felelős vezető: Gembela Zsolt

PTE *Tehetségpont*
A Pécsi Tudományegyetem Hallgatói Szolgáltatási Központ támogatásával

Vajda Mihály és Tamás Gáspár Miklós emlékének

Tartalom

Előszó 8

Vajda Mihály / A *Történelem és osztálytudat* majd ötven éve Magyarországon 16

Bagi Zsolt / Eldologiasodott élet. Lukács György társadalomelméleti fenomenológiája 20

Csányi Gergely / „Barátnő feeling". A szexuális cselekvők eldologiasodásának komplexitása a prostitúcióban 32

Éber Márk Áron / A „messianisztikus utópizmus" három formája? A korai Lukács György, a kései Pierre Bourdieu és kortársunk, Vivek Chibber a munkásság osztállyá szervez(őd)ésének lehetőségeiről 48

Grósz Eszter / Forradalom vagy kritika. Lukács és Adorno 70

Horváth Péter / A modern műalkotás áru-aurájaként felfogott eldologiasodás és a proletariátus emancipációja. A *Történelem és osztálytudat* hatása Walter Benjamin művészetelméletére 80

Losoncz Alpár / A *Történelem és osztálytudat*, Karl Korsch és az értékkritika 106

Marosán Bence Péter / Lukács György és a marxizmus esztétikai fordulata 122

Rácz Attila / Lukács a színpadon. Kommentárok Eörsi István abszurd dokumentumjátékához 132

Szilágyi Botond / Lukácstól az ezoterikus marxizmusig 154

Tóth Károly / Inkább az ördög, mint Althusser 170

Weiss János / A *Történelem és osztálytudat*tól A *felvilágosodás dialektikájá*ig 184

Absztraktok 194

Abstracts 201

A kötet szerzői 208

DOI: 10.70831/TO100.1

Előszó

A 20. század egyik legnagyobb hatású politikafilozófiai műve, a *Történelem és osztálytudat* először 1923-ban jelent meg német nyelven. A kötet struktúráját maga Lukács György alakította ki, s a benne szereplő tanulmányokat is ő rendezte össze. A mű magyar nyelvű kiadása sokáig, egészen 1971-ig váratott magára, amikor is Vajda Mihály szerkesztésében idehaza is megjelent a Magvető Kiadó gondozásában. A magyar nyelvű kötet azonban néhány ponton eltért a német nyelvű kiadás(ok)tól; e kapcsán Vajda a *Szerkesztői utószó*ban a következőképp fogalmaz:

> A jelen kötet szerkezetét tekintve a Luchterhand Verlag (Neuwied und Berlin) kiadásának, a *Georg Lukács Werke*-sorozatban, 1968-ban megjelent *Geschichte und Klassenbewusstsein* című kötetet követi. Anyagát azonban nem az említett kötetből válogattam. Igyekeztem – amennyire azt a rendelkezésemre álló adatok és a szerző személyes közlései lehetővé tették – az 1918–1930-as időszakban született összes Lukács-írásokat áttekinteni. E munka eredményeképpen a kiadás alapjául szolgáló német kötet anyagán bizonyos módosításokat hajtottam végre.[1]

Az 1971-es magyar nyelvű kiadás (az 1968-as némethez képest) tehát bővítéseket és elhagyásokat egyaránt tartalmaz, Vajda azonban hangsúlyozza, hogy szerkesztői elvei szerint „[a] címadó kötet egységét természetesen nem lehetett, és nem is kívánta[...] megbontani."[2] Összességében elmondható, hogy Vajda törekedett arra, hogy az általa szerkesztett kötetet a magyar olvasókra szabja: munkája során egyaránt számolt azzal, hogy (itthon) mi tarthat különös érdeklődésre számot, melyek azok a Lukács-szövegek, amelyek magyar nyelven még nem hozzáférhetőek, illetve épp ellenkezőleg, amelyek már elérhetőek. A kötetbe „pluszként" felvett tanulmányok mondanivalóját és gondolati hozadékait gondosan mérlegelve olyan kötetet

1 Vajda 1971. 736.
2 Vajda 1971. 738.

szándékozott létrehozni, amely adekvát módon tükrözi Lukács György marxista gondolatiságának korai szakaszát. E kötet tehát bizonyos szempontból – a szövegek kiválasztásának elveit tekintve mindenképpen – Vajda Mihály *Történelem és osztálytudat*tal kapcsolatos elgondolásait is tükrözi.

A *Történelem és osztálytudat* első megjelenésének 100. évfordulója alkalmából számos új kiadás, tanulmánykötet és különszám látott napvilágot (főként nemzetközi viszonylatban), ami jól mutatja: Lukács fiatalkori művét a mai napig élénk érdeklődés övezi.[3] A centenárium apropóján a Gondolat Kiadónak köszönhetően a mű – több mint öt évtized elteltével – új kiadásban és javított fordításban idehaza is megjelent.[4]

Forczek Ákos és Mesterházi Miklós, az új kiadás elé írott nagyívű előszavukban – melyben a *Történelem és osztálytudat* eldologiasodás-, módszer-, valamint szabadságfölfogását explikálják – többször utalnak arra, hogy Lukács nagy hatású művének tétje, a máról visszanézve, „szinte érthetetlen";[5] a cikkek ugyanis – a kifejezetten a könyvhöz írott *Az eldologiasodás és a proletariátus tudata*, valamint a *Módszertani megjegyzések a szervezeti kérdéshez* című írásokat leszámítva – „pártmunka közben születtek, mint olyan kísérletek, amelyek a forradalmi mozgalom elméleti kérdéseit voltak hivatva tisztázni mind a szerző, mind pedig az olvasó számára".[6] A szövegeknek ezt az alkalmi jellegét Lukács élete végéig nem győzte hangsúlyozni. Az 1971-es magyar kiadás függelékében szereplő, „Marxista fejlődésem: 1918–1930" címet viselő írásában (amelyet Lukács eredetileg az 1967-es olasz *Storia e coscienza di classe* elé írt, s amely egy évvel később, az 1968-as német *Geschichte und Klassenbewusstsein* kiadás előszavaként is megjelent), a következőképpen tekint vissza művére:

> Az e kötetben foglalt írások a marxizmus elsajátításának tulajdonképpeni tanulóéveit jelzik fejlődésemben. Amikor most e kötetben összegyűjtve kiadom e korszak (1918–1930) legfontosabb dokumentumait, mindenekelőtt ezt a kísérletjellegüket akarom hangsúlyozni, és semmiképpen sem kívánok nekik időszerűséget tulajdonítani az igazi marxizmusért folyó mai küzdelemben. [...] Az itt összegyűjtött írások ilyenképpen nemcsak az én személyes fejlődésem szellemi lépcsőfokait világítják meg, hanem egyben felmutatják az általános útnak olyan állomásait, amelyeknek, kellő kritikai távlatból tekintve, alkalmasint némi jelentőséget lehet tulajdonítani a mai helyzet megértésére és az abból való továbbhaladás szempontjából is.[7]

3 Természetesen itt nincs lehetőségünk megemlíteni a centenáriumra megemlékező összes új kiadványt, így csak néhányat sorolunk fel a nemzetközi színtérről: Lukács 2023b; Lukács 2023c; Morani 2024; Rametta 2024.
4 Megjegyzendő azonban, hogy az új kötet struktúrája az 1971-es magyar nyelvű kiadványtól több ponton eltér, a kiadó ugyanis célként „a *Történelem és osztálytudat* eredeti szövegének újbóli közreadás[át]" jelölte meg. Lásd: „A kiadó utószava". Lukács 2023a. 433.
5 Lásd: Forczek – Mesterházi 2023. 9., 11., 46.
6 Lukács 2023a. 47.
7 Lukács 1971. 695.

SZTE Klebelsberg Könyvtár SZEGED 8.

Az idős Lukács csupán kortörténeti („dokumentáris") jelentőségét tulajdonít fiatalkori művének; egyszerre látja ugyanis intellektuális fejlődésének „szellemi lépcsőfokaként" (mint „az utolsó háborús évektől kezdődő fejlődési korszak[ának] összefoglaló lezárása"[8]), s „a korszak nagy, habár gyakran tárgyilag hamis tendenciái[nak]"[9] kifejeződéseként (mint a húszas évek elejét meghatározó „forradalmi türelmetlenség" „objektív termék[e]"[10]). Minden időskori kritikája ellenére azonban ő maga is elismeri, hogy a *Történelem és osztálytudat* „a maga idejében és a maga módján nem volt jelentéktelen mű".[11]

Az elmúlt száz évhez kívántunk kapcsolódni, amikor 2023. április 27–28-án *Történelem és osztálytudat 100* címmel konferenciát rendeztünk a Pécsi Tudományegyetem Bölcsészet- és Társadalomtudományi Karán. A kétnapos rendezvény célja Lukács nagy jelentőségű művének (újbóli) megvitatása, recepciójának áttekintése és bővítése volt. Jelen kötetben szinte kivétel nélkül a konferencián elhangzott előadások bővített, átdolgozott változatai olvashatók. Fontos azonban hangsúlyozni, hogy a válogatás nem kizárólag ezeket prezentálja: különböző okokból kifolyólag sajnos nem minden előadónak volt lehetősége írásban is közreadni munkáját, illetve a kötet olyan tanulmányt is tartalmaz, amely előadás formájában a konferencián nem volt hallható. Ez utóbbi oka, hogy kötetünkkel mindenekelőtt a *Történelem és osztálytudat* magyar nyelvű recepcióját kívántuk gazdagítani, így pedig lehetőséget szerettünk volna biztosítani arra, hogy a témában jártas kutatók a tárgyalt mű kapcsán kifejthessék elgondolásaikat és meglátásaikat. Jórészt ebbéli elgondolásaink alapján ragadható meg a kötet változatos tematikája is. Meglátásunk szerint ugyanis a *Történelem és osztálytudat* fogalmisága, elméleti kerete és koncepciója – részben vagy akár egészben – számos diszciplína felől tárgyalható, elemezhető, s természetesen: vitatható is.[12] Épp emiatt törekedtünk arra, hogy e „diszciplináris sokszínűséget" a kötetben szereplő tanulmányok is tükrözzék: a mű egy problémájának, központi gondolatának vagy épp néhány fogalmának több különböző tudományterület perspektívájából történő megközelítése ugyanis serkentheti a magyar nyelvű (kritikai) diskurzust. Reményeink szerint e változatos megközelítésmódok az olvasókra is gondolatébresztő erővel hatnak majd, elősegítve ezzel a *Történelem és osztálytudat*ról (s tágabb értelemben: Lukács György filozófiájáról) való közös gondolkodást.

Mindez azért indokolt, mert úgy véljük: a *Történelem és osztálytudat* az eszme- és filozófia(történet)i jelentőségéhez képest meglehetősen alultárgyalt a magyar nyelvű diskurzusban. A mű magyar recepcióját illetően két kötetet azonban feltétlenül érdemesnek tartunk megemlíteni: egyfelől a Krausz Tamás, illetve Mesterházi Miklós által írt *Mű és történelem* című könyvet, másfelől pedig az előbb

8 Lukács 1971. 704–705.
9 Lukács 1971. 717.
10 Lukács 1948. 308.
11 Lukács 1971. 717.
12 A *Történelem és osztálytudat* egyik kíméletlen kritikusa éppen maga Lukács György volt. Vö. Lukács 1971.

említett szerzőpáros szerkesztésében 1981-ben megjelent négykötetes *Filozófia Figyelő Évkönyvét*, mely *A »Történelem és osztálytudat« a 20-as évek vitáiban* címet viseli. Az előbbi könyv perspektívája igen átfogóan a következőképp ragadható meg: „A szerzők az eszmetörténeti »információkon« túl Lukács korai elméleti munkásságának vitás kérdéseiben is állást foglalnak, ami ösztönözheti a mai elméleti és politikai alternatívák történelmi végiggondolását."[13] Ez előbbiekkel a szerzők legalább két szempontra mutatnak rá: 1) könyvükben nem kizárólag a *Történelem és osztálytudat*ra fókuszálnak, más, ez idő tájt született Lukács-szövegeket is tárgyalnak, és ami talán hangsúlyosabb: 2) mindezt átfogó és kidolgozott *eszmetörténeti* keretben teszik, ezzel pedig igen komplex képet képesek nyújtani mind Lukács 1920-as években keletkezett szövegeinek filozófiai horizontjáról, mind pedig e művek keletkezésének történeti-társadalmi kontextusáról. A szerzők erről a következőképp írnak:

> Tíz évvel ezelőtt, az 1970-es évek közepén, Lukács György húszas évekbeli műveit olvasva jutottunk arra a belátásra, hogy még az egyébként terjedelmes szakirodalom máskülönben értékes művei is jobbára tartózkodnak attól, hogy Lukács nagy hatású és jelentőségüket máig megőrzött írásainak historikumában elmélyedjenek. E korszak Lukácsának megértését máig bizarr sémák és legendák veszélyeztetik. Már ekkor úgy véltük, hogy Lukács húszas évekbeli írásainak sorában különös szerepet játszik bolsevik fogadtatásuk, és ez mint eszmetörténeti probléma, feltétlenül jelentős. Ezért döntöttünk úgy, hogy egy kisebb munkát szentelünk e problémának.[14]

A *Filozófiai Figyelő Évkönyve* – ahogy azt fentebb is említettük – 1981-ben jelent meg, a négy kötet azonban nem kizárólag a *Történelem és osztálytudat* magyar recepciójára fókuszál: nemzetközi viszonylatban is átfogó áttekintést kíván nyújtani a mű első (1923-as) megjelenését követő néhány évtized kötettel kapcsolatos percepcióiról, vitáiról, meglátásairól – egyszóval tehát: Lukács könyvének fogadtatásáról. A négykötetes évkönyv szerkesztési elveinél a „történeti-kronologikus csoportosítás[...] érvényes[ült]",[15] melynek oka abban keresendő, hogy a szerzők meggyőződése szerint „bármely fejlődés és hatástörténet ábrázolásakor ez a történeti módszer a legmegbízhatóbb".[16] Az évkönyvekben megjelenésükkor – és úgy gondoljuk: a mai napig – meghatározó és fontos szövegeket adtak közre, mely munka hathatósan járult hozzá Lukács György, illetve a *Történelem és osztálytudat* recepciójának összefogásához és diskurzusba hozásához. A szerzőpáros kötetei óta azonban nemigen jelent meg olyan magyar nyelvű, szisztematikus, monografikus igényű munka, amely kifejezetten a *Történelem és osztálytudat*ra összpontosítana.

13 Vö. A *Mű és történelem* című kötet hátsó borítója. Krausz – Mesterházi 1985.
14 Krausz – Mesterházi 1985. 7.
15 Krausz – Mesterházi 1981. I.
16 Krausz – Mesterházi 1981. I.

***

Jelen előszóban – terjedelmi korlátok miatt – aligha van lehetőségünk arra, hogy a *Történelem és osztálytudat* legfontosabb filozófiai-fogalmi újításait, filozófiatörténeti relevanciáját vagy a szerző életművében betöltött szerepét részletesen tárgyaljuk; amit tehetünk, hogy olvasóink figyelmét kötetünk szerzőinek munkái felé irányítjuk.

Ami a kötet szerkezetét és felépítését illeti, a benne szereplő tanulmányok között megfigyelhető egyfajta „tematikus összhang": a témák kapcsán több helyütt összecsengések, valamint szorosabb-lazább kapcsolódások lelhetők fel. E tematikus aspektusokat mi magunk a filozófiai, a filozófiatörténeti-hatástörténeti, a mozgalmi-politikai, valamint a művészetelméleti-esztétikai csomópontokban látjuk kiviláglani. Szándékos szerkesztési elvünk volt azonban, hogy e pontokat ne tegyük teljesen explicitté: nem gondoljuk ugyanis, hogy az előbb felsorolt megközelítések kizárólagosan munkálnának, s ne folynának a szövegekben több helyütt is egymásba. E megközelítés pusztán *egy* a kínálkozó értelmezési lehetőségek sokaságából, mellyel némi fogódzót próbáltunk felvillantani az olvasó számára, de épp csupán annyit, amennyiről úgy gondoljuk, elegendő az interpretációs úton való elinduláshoz.

A tanulmányok sora Vajda Mihály anekdotikus, reflexív szövegével kezdődik, mely a konferencia nyitóelőadásaként szolgált. Ebben Vajda a *Történelem és osztálytudat* magyar megjelenésére, valamint az ezt követő 50 évre reflektál, mindezzel pedig kontextusba helyezi a művet, s egyúttal keretet is ad a kötet további írásainak. Bagi Zsolt tanulmányában Lukács György társadalomelméleti filozófiáját tárgyalja a „kapitalista világban-lét" mozzanataiként értelmezett *absztrakció*, *véletlen*, illetve *kontempláció* kategóriáinak elemzésén keresztül, rámutatva a *Történelem és osztálytudat* fogalmi eszköztárának kantiánus és fenomenológiai eredetére.

Csányi Gergely tanulmányában a prostitúció jelenségének feminista olvasataival foglalkozik. Írásának célja kettős: egyfelől a prostitúció kapcsán potenciálisan felmerülő vitákat tekinti át (ahol ő maga egy marxista álláspont mellett köteleződik el), másfelől pedig megkísérli a lukácsi eldologiasodás-fogalmat a prostitúció jelenségének viszonylatában értelmezni. Munkájában empirikus példákon keresztül szemlélteti, hogy a prostitúcióról való gondolkodás kapcsán miért érdemes különbséget tenni *eltárgyiasulás* és *eldologiasodás* között. Éber Márk Áron a *Történelem és osztálytudat* Lukácsa mellett Pierre Bourdieu és Vivek Chibber gondolkodásának egy-egy aspektusát vizsgálva arra keresi a választ, hogy a három szerző miként vélekedett a munkásság osztállyá szerveződésének lehetőségeiről és e törekvés kívánatosságáról. Éber egyúttal számot vet a szerzők kapcsán fölmerülő, úgynevezett „messianisztikus utópizmus" értelmezésével, mely kapcsán saját kritikáját is megfogalmazza.

Grósz Eszter meghatározott szempontokon keresztül Lukács *Történelem és osztálytudat*ának és Theodor W. Adorno *Negatív dialektikájá*nak összehasonlító

elemzését végzi el. Grósz szerint a művek értelmezésének és analizálásának közös pontjaként a mindkettőben megjelenő Kant-kritika határozható meg. A művek kapcsán az elmélet és a gyakorlat, valamint a kritika és a forradalom fogalompárjai is vizsgálat tárgyává válnak. Horváth Péter dolgozata a *Történelem és osztálytudat* Lukácsa, valamint Walter Benjamin esztétikai gondolatisága közti párhuzamokra igyekszik rámutatni. Ennek során megvizsgálja, hogyan került Benjamin kapcsolatba az említett művel, mindemellett pedig néhány szempont alapján a proletár és a *flâneur* típusainak jellemzőit tárgyalja.

Losoncz Alpár Lukács György és Karl Korsch gondolkodásának közös vonásait az értékkritikai perspektíva felől tárgyalja, hangsúlyozva, hogy e megközelítésmód mindkét említett szerzővel szemben kritikát fogalmaz meg. Losoncz tanulmányában arra mutat rá, hogy a két szerző között felfedezhetők gondolkodásbéli hasonlóságok, s az értékkritika ellenük felsorakoztatott vádjainak elemzését követően amellett érvel, hogy a két szerző által kínált perspektíva alapján lehetőség nyílik az osztálylogika és a válságelmélet szempontjainak újragondolására. Marosán Bence Péter tanulmányának állítása szerint a gondolat nyomai, miszerint az ember lényege leginkább művészi kifejezésmódjában, kreativitásában, illetve ezeknek az alkotásoknak a befogadásában keresendő, már az 1919-es évek tájától kezdve – kisebb-nagyobb mértékben – kimutatható Lukács gondolkodásában. Marosán meglátása szerint ez előbbi gondolat Lukács egész életművének fontos elemét képezi, amely marxista korszakaiban éppúgy jelentősnek bizonyult, mint korábban. Amellett érvel, hogy amennyiben elfogadjuk e meglátásokat, úgy kimutathatóvá válik, hogy „a termékeny, nem dogmatikus fiatal Lukács", illetve „a terméketlen, dogmatikus, idős Lukács" kettőse nem tartható álláspont.

Rácz Attila tanulmányának középpontjában az *öneldologiasítás* fogalmának és jelenségének esztétikai szempontok szerint történő tanulmányozása áll. Ezt az Eörsi István által készített Lukács-interjúk drámaváltozatainak elemzésén és újragondolásán keresztül kísérli meg elvégezni. A tanulmány bizonyos Eörsi-gondolatokhoz fűzött kommentárokkal igyekszik szemléltetni azok mélyebb rétegű tartalmait. Szilágyi Botond tanulmányában – az *ezoterikus* és *exoterikus* marxizmus fogalmainak tisztázását követően – azt vizsgálja, hogy milyen okokra vezethető vissza a *Történelem és osztálytudat* jelentősége az úgynevezett ezoterikus marxista hagyományban. Szilágyi kiemeli, hogy bár az értékkritikai iskola perspektívája felől számos kritika érheti (és éri is) Lukács művét, a filozófus marxista társadalomkritikájának lényeges aspektusai hasznosnak bizonyulhatnak az értékkritikai megközelítésből nézve is.

Tóth Károly dolgozata Lukács György és Louis Althusser gondolkodásának kapcsolatát vizsgálja. A szerző a két filozófus munkásságának kontrasztba állítása során a legélesebb eltérést a marxi dialektika egymásnak ellentmondó lukácsi és althusseri értelmezése kapcsán detektálja. Tóth tanulmánya Althusser magyar befogadástörténetére, illetve a filozófus tanítványi körének jellemzésére egyaránt hangsúlyt fektet. Weiss János dolgozata a *Történelem és osztálytudat*nak *A felvilágosodás dialektikájá*ra gyakorolt hatását tárgyalja. Ennek érdekében

egyrészről a két mű koncepciójában egyaránt közös fogalomnak, a *dialektika* fogalmának elemzését végzi el, másrészről pedig azzal is számot vet, hogy melyik mű tekinthető aktuálisabbnak. Munkája során épp emiatt a „forradalmi dialektika", valamint a „katasztrófa dialektikája" kifejezések analizálásának segítségével igyekszik mind a fogalmi elemzés, mind pedig az előbbiek során felvázolt probléma megvitatására.

A *TO 100* tehát Lukács György nagy jelentőségű művéről kíván változatos képet nyújtani, abban bízva, hogy olvasóját intellektuális viszonyulás kialakítására ösztönzi, hozzájárulva ezzel a *Történelem és osztálytudat*ról szóló magyar nyelvű (kritikai) diskurzus alakításához. Hiszen a *Történelem és osztálytudat* állításait tanulmányozni és vitatni egyaránt érdemes – még egy évszázad távlatából is.

Végezetül köszönetet szeretnénk mondani mindazoknak, akik nélkül a *Történelem és osztálytudat 100* elnevezésű konferencia, valamint az itt közreadott kötet nem jöhetett volna létre. Köszönettel tartozunk a konferencia minden résztvevőjének, hogy előadásaikkal, hozzászólásaikkal és aktív figyelmükkel hozzájárultak az esemény színvonalához. Külön köszönet illeti továbbá a pécsi Kerényi Károly Szakkollégium tagjait, a Pécsi Tudományegyetem Hallgatói Szolgáltatási Központját, az MTA Pécsi Területi Bizottságát (PAB), valamint a Rosa Luxemburg Stiftungot, hogy támogatásukkal lehetővé tették és segítették mind a rendezvény, mind a kötet létrejöttét. Támogatásuk nélkül mindez nem valósulhatott volna meg.

Pécs, 2024 októbere

Csabay István és Daradics Boglárka

Hivatkozott irodalom

Forczek Ákos – Mesterházi Miklós: A *Történelem és osztálytudat* új kiadása elé. In. Lukács György: *Történelem és osztálytudat. Tanulmányok a marxista dialektikáról.* Ford. Berényi Gábor – Kis János – Tandori Dezső. Budapest: Gondolat Kiadó. 2023. 9–46.

Krausz Tamás – Mesterházi Miklós: Előszó. In. *Filozófiai Figyelő Évkönyve. A »Történelem és osztálytudat« a 20-as évek vitáiban. Lukács György müveinek hatástörténetéhez. Szöveggyűjtemény. 1. füzet.* Budapest: Filozófia Oktatók Továbbképző és Információs Központja – Lukács Archívum és Könyvtár. 1981. I–III.

Krausz Tamás – Mesterházi Miklós: Előszó. In. *Mű és történelem. Viták Lukács György műveiről a húszas években.* Budapest: Gondolat Kiadó. 1985. 7–8.

Lukács György: A realizmusról van szó. Ford. Gáspár Endre. In. Lukács György: *A realizmus problémái.* Budapest: Athenaeum. [1948.] 285–317.

Lukács György: Marxista fejlődésem: 1918–1930. Ford. Bródy Ferenc. In. Lukács György: *Történelem és osztálytudat.* Szerk. Vajda Mihály. Ford. Berényi Gábor – Bródy Ferenc – Kis János – Tandori Dezső. Budapest: Magvető Kiadó. 1971. 695–735.

Lukács György: *Történelem és osztálytudat. Tanulmányok a marxista dialektikáról.* Ford. Berényi Gábor – Kis János – Tandori Dezső. Budapest: Gondolat Kiadó. 2023a.

Lukács, Georg: *Geschichte und Klassenbewußtsein. Faksimile des Hand- und Arbeitsexemplars von Georg Lukács.* Szerk. Dannemann, Rüdiger – Mosóczi, Gusztáv Bálint – Mosóczi, Zoltán. Bielefeld: Aisthesis Verlag. 2023b.

Lukács, Georg: *History and Class Consciousness.* Ford. Livingstone, Rodney. Verso Books. 2023c.

Morani, Roberto (szerk.): *Lukács in questione. "Storia e coscienza di classe" cento anni dopo.* Napoli–Salerno: Orthotes Editrice. 2024.

Rametta, Gaetano (szerk.): *György Lukács. Cento anni di «Storia e coscienza di classe».* Roma: DeriveApprodi Editore. 2024.

Vajda Mihály: Szerkesztői utószó. In. Lukács György: *Történelem és osztálytudat.* Szerk. Vajda Mihály. Ford. Berényi Gábor – Bródy Ferenc – Kis János – Tandori Dezső. Budapest: Magvető Kiadó. 1971. 736–738.

DOI: 10.70831/TO100.2

Vajda Mihály

A *Történelem és osztálytudat* majd ötven éve Magyarországon

Hadd kezdjem egy anekdotával. Rég tudtam, hogy az Öreg [Lukács György] hallani sem akar korai marxizmusának főművéről. Még annál is kevésbé lehetett azt emlegetni előtte, mint ifjú korának „idealista" munkáit. Az utóbbiak csak hibásak voltak, a *Geschichte* szinte valami bűntettnek tűnt. Hogy mi rejlett e mögött, nem tudom, csak sejtem. Ez is összefüggött azzal, hogy…

S most következik az első anekdota. Nem tudom már, mi volt az összefüggés, melyben az Öreg beszélni kezdett önkritikáiról; „Kérem, szinte meg sem tudom számolni, hány önkritikát gyakoroltam életem során (gondolom a kommunista életére gondolt, korábban nem kellett önkritikákat gyakorolnia), valamennyi hazugság volt. Egyet kivéve: az, amelyt 1930-ban mondtam. Az őszinte volt." El voltam, voltunk képedve és keseredve. Önök/Ti persze nem tudják/tok, mi volt ez az egyetlen nem hazug önkritika: hogy ő elolvasta Marx *Gazdasági-filozófiai kéziratait*, továbbá Lenin *Materializmus és empiriokriticizmusát*, s meggyőződött róla, hogy addig teljesen hibás úton járt. Máig sem értem a dolgot. A Marx szöveg, már ismertük, s már akkor is így gondoltam, határozottan alátámasztja a *Geschichte* koncepcióját, de semmiképpen sem a „dialmat"-ot, amit ettől fogva Lukács magáévá tett (ez az, amit Márkus az *Irányzatok*ban a marxizmus terjedelmi felfogásának nevezett s a hivatalos marxizmusként funkcionált). De a lenini filozófiai „főmű"? Az a tökéletes zagyvaság? Szóval ennek az őszinte önkritikának szellemében kellett mélyen hallgatni a *Történelem és osztálytudat*ról. Miért?

A *Történelem és osztálytudat* zseniális mű. A kommunizmus gyakorlatának pontos ideológiai megalapozása. Borsódzik a hátam, ha rágondolok. Tessék csak végiggondolni az eldologiasodásról szóló tanulmány koncepcióját. Az elnyomott proletariátus tudatát a polgári társadalom uralkodó ideológiája elhomályosítja. A proletariátus nem képes áttörni a polgári ideológia burkát. Ennélfogva a proletariátus empirikus tudata, az a tudat, melyet megtapasztalunk, burzsoá tudat. A proletariátus empirikus tudatával szemben áll az elnyomott osztály beszámításos (*zugerechnetes*) tudata, melynek elsajátítása a proletariátus által a szocialista forradalom megvalósulásának feltétele. Csakis ennek a tudatnak az érvényesülése vezethet el a szocializmushoz. De miképpen tehet szert a proletariátus a beszámításos, igazi, a helyzetét kifejező, azt beszámító tudatra, ha egyszer a burzsoázia ideológiája a markában tartja? Az eldologiasodásról szóló tanulmány – ha jól emlékszem – nem foglalkozik ilyen csip-csup gyakorlati dolgokkal. A kötet végén azonban van egy tanulmány, amely nagyon is a gyakorlati kérdéseket érinti: *Módszertani megjegyzések a szervezeti kérdéshez*. Ha valakinek van türelme még azt is elolvasni, látni fogja, hogy ez az írás kimondja: miként fog eljutni a proletariátus a maga beszámításos osztálytudatához. A Kommunista Párt segítségével. A kommunisták viszik bele a proletariátusba a helyes osztálytudatot. Hogy ők meg honnan szerzik be? Mellesleg Lukács – ha jól emlékszem – valamelyik tanulmányban pozitív képet fest a „csisztkáról" (a párton belüli tisztogatásokról) is.

Én tudtam, hogy ez egy fontos mű, de 1961-ben még nem olvastam. Amikor barátaim, Márkus Gyuri és Sós Vili követelőzésére, hogy Szigeti elvtárs vegyen engem oda az akadémiai Filozófiai Intézetbe, Szigeti végül kötélnek állt, s behívatott; az első kérdése az volt, hogy olvastam-e a *Geschichte und Klassenbewußtsein*t. Én egyből rávágtam, hogy igen, mire megkérdezte, hogy tetszett-e. Nagyon is – hazudtam –, mire felvett.

Hogy ez a mű, amelyről én úgy gondolom, hogy a kommunizmus legegyértelműbb filozófiai megalapozása, miért volt bűnös az Öreg szemében, erre a kérdésre nem tudok egyértelmű választ adni. Lenin nagyon nem kedvelte Lukácsot. Voltak némi erre utaló megjegyzései az Öregnek. S hogy miért? Gondolom azért, mert olyan nyugatias értelmiségi volt. A nyugatias is fontos, az értelmiségi is fontos. S Lukács igen korán megsejtette, hogy a kommunista vezérek szimpátiájának elvesztése kellemetlen következményekkel járhat. Már Lenin idején is? Újabb anekdota: Már a sztálinizmus kemény kritikája folyt, amikor Heller Ági egy alkalommal beszélgetett Fogarasi Bélával. Ági nem tudom már hogyan, valami olyasmit mondott, hogy amiről ő beszél, az a dolog még Lenin idejében történt. Mire a professzor úr dühösen kitört: Ach, ugyan már, Lenin… az ugyanolyan gazember volt, mint Sztálin. Elmondok még egy Fogarasiról szóló anekdotát. Sinkó Ervin meséli az *Egy regény regényé*ben: már számos szörnyű tapasztalatot szerzett Moszkvában, amikor meglátogatta X elvtársat; kettejükön kívül még X elvtárs felesége volt jelen. X elvtárs mindent megvédett, amit Sinkó elképedve mesélt a moszkvai állapotokról, majd amikor X elvtárs lekísérte, hogy kinyissa neki a kaput, X elvtárs mérgesen megszólalt: nem gondolja, Sinkó elvtárs, hogy egy harmadik személy jelenlétében (ez a harmadik személy a saját felesége volt) én bármi negatívat mondok a dolgok állásáról. Persze, hogy magának van igaza. Nos: Lukács tapasztalatai bizonyára nem voltak sem a párton belül, sem Moszkvában pozitívabbak X elvtársénál (Fogarasi volt X elvtárs), de az én Öregem tartásosabb volt, s ez kettejük munkásságán is meglátszott.

Ennek ellenére el tudom képzelni, hogy az őszinte önkritikát, s mindazt, ami abból Lukács egész irodalmi munkásságára következett, sok tekintetben Lukács félelmei magyarázzák.

Egy Lukács, mégiscsak jelentős ember volt (az volt, vitán felül), félelemből megtagadja egyik legjelentősebb munkáját? Megesett az ilyesmi már másokkal is, még ha Heller Ágnes *A filozófus morális küldetése* című esszéjében azt állítja is, hogy ezt a tudós komoly következmények nélkül megteheti (Galilei), a filozófus soha. Lehet, hogy Hellernek igaza volt?

Eljött 1968, a diákmozgalmak kora, s a Lukácsot meglátogató nyugati diákvezérek győzködik az Öreget, hogy járuljon hozzá a *Geschichte und Klassenbewußtsein* új kiadásához. Ennek a nyomásnak már nem tudott ellenállni, ahogy annak sem, hogy engedje meg a mű magyarra fordítását és kiadását. Ellenállni már nem tudott, s a kommunista világ is megváltozott már, de nem örült a nyugati baloldali diákok bibliájává vált mű újrakiadásának és a magyar *Történelem és osztálytudat*nak sem. S nem is lehetett beszélni vele a könyvről.

Filozófia annyi van, ahány filozófus. Ha tipológiát akarok csinálni, akkor egyrészt vannak a világegész magyarázatára vállalkozó elképzelések, leginkább a tudományosságra törő újkorban, mondjuk Descartes-tól Hegelig. Aztán a világot rendbe tenni akaró ideológiák, Lukácsé – akárhonnan nézem, ilyen volt. S vannak, legfőképpen ránk omló korszakokban, mint a római ókor végén s mostanság, olyanok, melyek emberi magatartás-sémákat ajánlanak nemszeretem világok lakói számára. Ez utóbbit értelmes lehetőségnek tekintem, én a magam részéről azonban már csak kérdezni szeretnék.

DOI: 10.70831/TO100.3

Bagi Zsolt

Eldologiasodott élet
Lukács György társadalomelméleti fenomenológiája

A fenomenológia olyan fogalom, amely a filozófiatörténetben egyszerre jelöl egy viszonylag pontosan lehatárolható hagyományt (az úgynevezett fenomenológiai mozgalmat, amelyet Husserl alapított és a XX. századi kontinentális filozófia minden bizonnyal legelterjedtebb formájává vált), és Hegel e címet viselő művének módszertanát. Amikor Lukács György fenomenológiájáról beszélünk, akkor a fogalom mindkét értelmét asszociálhatónak tartjuk, de egzakt módon egy harmadik értelemben használjuk a fogalmat. A fenomenológia a jelenségek tudománya, mindené, ami *megjelenik*, evidens módon valaki számára. A „valaki" Lukács György esetében a társadalmi tudat. A fenomenológia nem a tényekkel és azok struktúráival, hanem azok megjelenésével és a megjelenés struktúráival foglalkozik, minden esetben (a fenomenológia minden értelmében). Lukács társadalomfilozófiai műveiben a megjelenés és a megjelenés szerint való cselekvés ilyen struktúráit legtöbbször reflektálatlanul „életnek" nevezi. Az eldologiasodott élet fenomenológiája azt a sajátos struktúrát vizsgálja, ahogy egy specifikus történelmi-társadalmi szituáció meghatározza a megjelenés és a cselekvés struktúráit.

Az elmélet mint eredmény

Az eldologiasodás a kapitalizmus központi jellemzője, de nem arról van szó, hogy a *Történelem és osztálytudat* filozófiai magját alkotó szövegben – *Az eldologiasodás és a proletariátus tudata* című esszében – Lukácsot a kapitalizmus általános

(közgazdaságtani) tulajdonságai, például a tőke vagy a munka általános értékképző szerepe érdekelné, sokkal inkább az a probléma, hogy miként határozza meg e termelési rendszer („mód") a mindennapi, a tudományos és a szellemi életet. Mind annak szubjektív (tárgykonstituáló), mind annak objektív (tárgyi) vonatkozásában.

> A problémának ezt az általánosságát természetesen csak akkor érhetjük el, ha maga a kérdésfelvetés is rendelkezik olyan mélységgel és szélességgel, mint Marx elemzéseiben; ha az áru problémája nemcsak a szaktudománynak felfogott közgazdaságtan egymagában álló, vagy akár központi kérdéseként jelenik meg, hanem a kapitalista társadalom központi, alapvető szerkezeti problémájaként *annak minden életmegnyilvánulásában* [in allen ihren Lebensaußerungen].[1]

E program alapvetően transzcendentálfilozófiai, hogy Lukács egy korai fogalmát használjuk; azt a „transzcendentális topográfiát"[2] kutatja, amely lehetővé teszi az élet egy meghatározott formáját. A Lukács által használt fogalmak kantiánus gyökerűek: „Mert az áruviszonyok struktúrájában csak így találhatjuk meg a polgári társadalomban jelentkező minden tárgyiságforma és az ezeknek megfelelő valamennyi szubjektivitásforma ősképét".[3]

A „forma" kifejezés kanti eredetű: mind a szubjektum, mind a szubjektív tudat által megcélzott tárgy *a priori*, a tapasztalatot megelőző részét jelenti, amely a lehetséges tapasztalatot egyáltalán lehetővé teszi azáltal, hogy megformálja, formát ad neki. Ugyanakkor a szöveg antikantiánus, de legalábbis posztkantiánus annyiban, hogy a forma maga is „eredmény", egy történeti folyamat vagy meghatározás eredménye:[4] azok a „konkrét" társadalmi meghatározottságok hozzák létre, amelyeknek elvileg ő ad formát. Lukács szerint ez a dialektika egyik pregnáns értelme. Az áruforma az általában vett *életmegnyilvánulást* (a szubjektum és az általa megcélzott tárgy, legyen az a tudat és a tudat tárgya, vagy a munka és a munka tárgya, a szórakozás és a szórakozás tárgya, a szeretet és a szeretet tárgya és így tovább) megformáló, azt mint az áru formájában létezőt egyáltalán lehetővé tevő „ősképe" jelenik meg. Ugyanakkor ez az ősképe maga a történetileg konkrét termelési mód eredménye. Abban a történetileg meghatározott korban, amelyben ez az ősképe uralkodik, az élet bármely vonatkozása mint árutermelés (mint racionalizált, kalkulált, pénzre lefordítható cselekvés) értelmezhető csupán, és az élet minden tárgya, bármi, amihez az élet odafordul, hogy vele foglalkozzon, mint lehetséges piaci csere tárgya jelenik meg. A tudás éppúgy, mint a mindennapi munka vagy a szórakozás, a szabadidő vagy a szeretet és a szerelem éppúgy, mint a szeretett személy: áruvá válik.

1 Lukács 2023. 147. (A fordítást minimálisan módosítottam.)
2 Lukács 1975.
3 Lukács 2023. 147.
4 Lásd például a *Különösség*-tanulmány Kant-kritikáját: Lukács 1985.

A transzcendentálfilozófia ilyen átértelmezése, a transzcendentális kategóriák (társadalmi vagy történeti) genezisének tétele: korspecifikum; megtaláljuk a neokantianizmusban éppúgy, mint a kései Husserlnél, és természetesen Heideggernél is. Lucien Goldmann, amikor Lukács és Heidegger filozófiájának rokonságát próbálta bemutatni, nagyon hagyományos filozófiatörténeti érveléssel mindkettőt egy közös filozófiatörténeti eredetre vezeti vissza:

> Valójában a század elején két német egyetem, Heidelberg és Freiburg hozza létre azt a filozófiát, amit gyakran „dél-nyugat német filozófiai iskolának" neveznek, és ami egy olyan változást eredményez, amely révén a XX. század elejének legfontosabb európai filozófiai iskolái születnek majd meg. Ez a változás kétirányú: egyrészt megszüli a fenomenológiát, és rajta keresztül az egzisztencializmust, másrészt Lukáccsal és Lukács iskolájával a dialektikus marxizmust [...].[5]

Goldmann szerint az, ami e két irányt mindenekelőtt összeköti, az hogy a szubjektumot és az objektumot nem tartják elválaszthatónak. „Íme tehát a legelső alapvető közösség Lukács és Heidegger között: a hegeli tradíció újraélesztése, a transzcendentális szubjektum elutasítása, az ember fogalmának oly módon való megalkotása, mint aki elválaszthatatlan attól a világtól, aminek ő is a része, az univerzumban elfoglalt helyének történetiségként való meghatározása."[6] A fenomenológia fogalmaival, amit Lukács be akar mutatni, az a kapitalista világban-benne-lét; és ennyiben célja gyökeresen más, mint Marxnak, ellenben nagyon is hasonlatos a századelő számos más filozófusáéhoz, Husserléhez, a neokantiánusokéhoz, az egzisztenciálfilozófusokéhoz, amennyiben az élet és a tudat meghatározó, világkonstituáló struktúráit és azok történeti genezisét kutatja.

E tekintetben az *Eldologiasodás*-esszé felütésében található utalás Marx elemzéseire nem teljesen hű azokhoz, és hangsúlyosan újraértelmezi őket: Marx *A tőke*, illetve a *Grundrisse* elején nem a *tárgyiságformákat*, hanem a dolog- és értékkategóriákat elemzi.[7] Az áru nem mint a (mindennapi, tudományos vagy filozófiai) tudat tárgya vagy a tevékenységek tárgya, hanem mint a társadalom „gazdagságának összessége" jelenik meg. Mondhatjuk azt – mint ahogy Weiss János teszi –, hogy az eldologiasodás fogalma maga is egy, a marxi szövegben nem teljesen kihasznált lehetőséget korrigál.[8] De Lukács problémája nem az, hogyan lehet levezetni a legyent a létből, ahogy azt Weiss értelmezi, hanem az, hogyan értelmezhető az áruvilág valóban világként, az hogyan vezethető vissza

5 Goldmann 1973. 60.
6 Goldmann 1973. 60.
7 Elemzésem itt egyszerre támaszkodik Weiss János elemzésére és vitatkozik azzal. Lásd: Weiss 2011.
8 Weiss 2011. 50–54. Weiss János szerint ez végül oda vezet, hogy „Lukács az eldologiasodás elméletét akkor is kidolgozhatta volna, ha nem hajtja végre a maga marxista fordulatát". Weiss 2011. 54. Ez azonban nem csupán túlzó következtetés, hanem el is véti a lényeget: Lukács korai korszakában a (transzcendentális) történetiség problémája soha nem kapcsolódott össze az árustruktúra, azaz egy specifikus termelési mód kritikájával. A kapitalizmus *mint a szubjektivitás* és a hozzá tartozó, általa megcélzott *objektivitás* specifikus történeti *formájának* kritikája elgondolhatatlan itt a marxi fordulat nélkül. Az osztályelmélet ebben az esetben átértelmeződik osztálytudat-elméletté, nem pedig feleslegessé válik.

egy tetszőleges szubjektum *életmegnyilvánulásaira*, akinek ezek a világát alkotják. Az áruvilág transzcendentális alapja az áruként való tételezés struktúrája: a kapitalizmus először az áru szubjektív és objektív struktúráját termeli és csak másodsorban az árut magát. Ebben az értelemben Marx *quid pro quo*ja, az áruvilág visszahatása a szubjektumra, új értelmet nyer, átértelmeződik. Ha közelebbről nézzük az eldologiasodás fogalmát, akkor látnunk kell, hogy az értelmetlen nézőpontváltás nélkül: az eldologiasodás a tudat és annak tárgya (szubjektum és objektum) eldologiasodása, nem a dolgok (áruk) eldologiasodása, melynek nem lenne semmi értelme. A transzcendentálfilozófiai átértelmezés révén a kapitalizmus, az áru*forma* (azaz az egyenértéken alapuló csere [Marx] és a racionális kalkuláció [Weber]) univerzális formává, minden lehetséges transzcendentális (tudati és materiális) szintézis – vagy kanti kifejezéssel: kapcsolat (*Verbindung*) – struktúrájává válásának neve.[9]

E transzcendentálfilozófiai átértelmezés azonban csak első pillanatra tűnik Lukács önkényes értelmezői tevékenysége eredményének. Nem arról van szó, hogy Lukács azt a kantiánus filozófiai keretet választotta, amelyet a „dél-nyugat német" filozófiai iskolában megismert és gyakorolt. Ezzel egy problémára ad választ, noha nyilvánvalóan a problémát senki nem fogalmazta meg előtte. A probléma abban áll, hogy *mi a redukálhatatlan specifikuma a kapitalista termelési módnak és az ez által meghatározott világnak és világban-benne-létnek*? Nem a piac megléte, mert piaci viszonyok messze régebb óta léteznek, mint a kapitalizmus. Nem is a tőke megléte, mert tőke is létezett már a tőkés társadalom előtt. De nem is a kapitalizmus elméletének létrejötte, mert egyrészt a kapitalista gazdaság elmélete a már adott gyakorlat reflexiójaként jött létre a XVIII. században, másrészt Lukácsot általában is megakadályozza realista elköteleződése abban, hogy az elmélet konstruktív voltának lehetőségét figyelembe vegye. Léteznie kell tehát valami specifikumnak, ami megkülönbözteti a kapitalista termelési módot bármilyen más típusú termelési módtól. A probléma természetesen a struktúra történeti különösségének a problémája: az, hogy egy termelési mód (egy struktúra) csak totalitásában változhat meg. A feudalizmus nem attól válik kapitalizmussá, hogy egy kicsit mindig kapitalisztikusabb lesz, hanem hogy valami gyökeresen, forradalmian változik meg. De mi ez a valami?

Erre a kérdésre nem lehet a kapitalizmus kialakulásának történetével válaszolni. Ahogy Husserl mondta nem sokkal korábban: egy fogalmat nem magyaráz meg annak története. Éppen ezért semmitmondó az a válasz, melyet erre a marxista szerzők általában adtak, amikor az eredeti felhalmozás marxi elméletét tekintették annak. Lukács világossá teszi, hogy elgondolhatatlan egy történeti változás eseményjellege, a kapitalista termelési mód megszületése, ha azt csupán mennyiségi kérdésnek tekintjük. Nem arról van szó, hogy akkor beszélünk kapitalista termelési módról, ha az élet egyre több pillanatában a piaccal vagy

9 Jürgen Habermas Marx materializmusának értelmezése kapcsán elemzi, hogyan írja újra a *szintézis* kantihegeli elméletét, a társadalmi munkát mint kanti értelemben vett szintézist elgondolva. Lásd: Habermas 2005. 26–42.

a tőke hatalmával találkozunk. Még akkor sem mennyiségi kérdés ez, ha az abszurdumig fokozzuk, és azt állítjuk, hogy olyan társadalmat nevezünk kapitalistának, ahol mindennek *csak* piaci értéke van. Nyilvánvaló, hogy még a legvadabb kapitalizmusban sem kizárólag piaci értéke van a világ dolgainak, a tudat és a cselekvés tárgyainak: léteznek személyes kötődések, ellenkulturális preferenciák, létezhet tudatos és etikus fogyasztás, és így tovább. Másban kell megtalálnunk a kapitalizmus világának specifikumát. Nem az anyagban, hanem a formában: kapitalizmus ott van, ahol bármely lehetséges szintézis (gondolat, cselekvés, képzettársítás stb.) ősképe az áru. Lehetséges „másként gondolkodni" a kapitalizmusban, de nem lehetséges nem annak kategóriáiban gondolkodni. A kapitalizmus nem egyszerűen a tőke uralma, hanem az a társadalmi struktúra, ahol az árustruktúra, az áruforma az „össztársadalmi lét egyetemes kategóriája"[10] lesz. Ahol a szubjektivitás és az objektivitás (tárgyiság) általában véve válik e forma által meghatározottá. Az, hogy minden áruvá válik, mindennek csereértéke lesz, nem azt jelenti, hogy életem minden egyes tárgya gond nélkül lecserélhető a piacon. Sőt még azt se, hogy ne lenne akár lényegi árképző hatása a vásárlási szokásoknak és attitűdöknek, amelyek felülírják a piaci csere egyszerű absztrakt formáját. Azt jelenti, hogy minden tárgyra – még a legszemélyesebbekre is – úgy tekintek (nem tudok másként tekinteni), mint lehetséges csere tárgyára: ha személyes kötődéseim miatt soha nem válok meg tőlük, akkor mint a piaci cserefolyamatokból kivont tárgyakra; a személyes kötődés a piaccal *szemben* van meghatározva. A kapitalista világban-benne-lét struktúrája *kategoriális*, nem pedig esetleges, miközben önmagát esetlegesnek tünteti fel: azt állítja nem kell mindent eladni, nem kötelező a piacra belépni, a *szabadságomban* áll kivonni magam alóla. A transzcendentális kategória kanti fogalma az a filozófiai eszköz, ami elméletileg megragadhatóvá teszi azt a nagyon is valóságos és konkrét forradalmi változást, ami megkülönbözteti a kapitalista termelési módot más struktúráktól. Az elmélet nem esetleges, véletlenszerű választás kérdése, amely az elméletalkotó szabad akaratán múlik, hanem a valóságos történeti-társadalmi folyamatok *eredménye*.

A kapitalizmus kategoriális különösségének elemzése nagy vonalakban – ez jól ismert tény, amelyet itt szükségtelen újra részletesen bemutatni –, Marx és Max Weber értelmezését követi. A kapitalista világban-lét, a szubjektum transzcendentális meghatározottsága a modernitásban, elsősorban a fetisizációval, azaz a világ dolgainak áruvá, csereértékké való átváltozásával és a szubjektivitás racionalizációjával, azaz a cselekvéseknek a kalkulációra épülő mechanizált rendszerekbe való integrációjával jellemezhető. Világunk a piacosított dologiság és a futószalag munkásainak szubjektivitása által jellemezhető. Amikor azonban Lukács kidolgozza e kategoriális meghatározottság következményeit is, kiderül, hogy 1) a világban-lét nem írható le se tisztán gazdasági terminusokkal, se tisztán szociológiaiakkal, hanem 2) a kapitalista világban-lét legalapvetőbb világintuíciói filozófiai jellegűek, és ennek következményeként 3) a kapitalizmus kritikája szükségessé teszi a filozófiai kritikát. A filozófia a hegeliánus Lukács számára a valóság

10 Lukács 2023. 151.

fogalmivá tétele,[11] és ez a valóság megköveteli, hogy legalapvetőbb mozzanatait reflektálják. Lukács a kapitalista világban-létnek három ilyen mozzanatát tárja fel, és ugyan változó mértékben dolgozza ki ezeket ebben az esszében, de mindhárom mozzanat a 20. századi kritikai elmélet – néha önálló módon is – alapvető kategóriájává válik. Mindhárom hagyományos filozófiai fogalom, amelyet a filozófiatörténet eltérő keretben, de évezredek óta tárgyal. Az első az absztrakció, a második a véletlen vagy az esetlegesség, a harmadik pedig a kontempláció.

A kapitalista világban-lét mozzanatai

Absztrakció

A *Mi az ortodox marxizmus?* az újkori tudomány (a „polgári tudomány") kritikáját nyújtja, nagyon hasonló módon, mint Horkheimer Lukácsnál tudományfilozófiailag jóval kidolgozottabb munkája, a *Hagyományos és kritikai elmélet*,[12] tizenöt évvel később. Lukács, csakúgy, mint Horkheimer, azt veti a hagyományos elmélet szemére, hogy elmulasztja saját szemléletmódjának történeti reflexióját, ebből következően megmarad leírónak, nem változtatja meg saját feltételeit. Lukács azonban kritikáját egy másik fogalmi rendszerben, illetve más céllal fogalmazza meg. A tudomány: tudat. (Éppúgy, ahogy a szűken értett kultúra tudat, de attól Lukács „eltekint", mert a kultúra meghasonlott tudat – a realizmuselmélet, később a különösség kategóriája fogja megoldani ezt.) Lukács a tudat fogalmát nem személyes vagy pszichológiai tudatként, de nem is transzcendentális tudatként érti és használja, hanem egyének feletti, társadalmi reflexióként.[13] Ebben az értelemben a tudomány a tudat egyik történetileg létrejött formája, amelyben az ember a világra és önmagára reflektál, s mint ilyen elsősorban *tárgytételezésének módjával* (intencionális struktúrájával) jellemezhető, nem pedig módszerének matematikai alapjaival. A természettudományos „tények" nem csupán történetileg relatívak, hanem – és legalább ilyen lényeges módon – intencionalitásukban történetileg meghatározottak: „mint a történeti fejlődés termékei ugyanis, nemcsak állandó változáson mennek keresztül, hanem – *éppen tárgystruktúrájukban* [*in der struktur ihrer Gegenständlichkeit*] – *egy meghatározott történeti korszak, a kapitalizmus termékei*".[14]

A „tárgyiságának struktúrája" kifejezést Lukács nyilvánvalóan, de az egzakt fogalomhasználathoz nem szokott olvasó számára talán mégis magyarázatra szoruló módon, nem a világ dolgai struktúrájának leírására használja. A különbség

11 A logika kapcsán lásd például: Lukács 1985. 107.
12 Horkheimer 1976.
13 Lukács 2023. 111–112.
14 Lukács 2023. 63.

a dolog (*Ding*) és a tárgy (*Gegensand*) között abban keresendő, hogy a tárgy tételezett, „szemben áll" a tudattal, annak megcélzottja, míg a dolog a világ létezője, esetleg minden tudatvonatkozás nélkül. A tárgyiságstruktúra ennek megfelelően a tételezés tudati módjának struktúrája, és az ezzel korreláló tételezetté. A modern tudomány tárgytételezésére, intencionális struktúrájára pedig az *absztrakció* jellemző. Mielőtt a tudomány bármit mondana, megelőzve bármi tartalmat, de ugyanígy megelőzve bármi módszertani megfontolást, a („polgári") tudomány absztrakt, avagy elvont.

Az absztraktság a hegeliánus filozófiai nyelvben a meghatározottságok (a kontextus) összefüggésrendszeréből – amit ez a nyelv „konkrét"-nak nevez – való kiszakítottságot jelenti. Lukács lépten-nyomon használja e kifejezést az eldologiasodott tudat leírásakor, mégis pregnáns értelmét inkább ellenfogalmából érthetjük meg, azaz abból, ami az absztrakcióra *nem* jellemző. Marx (tudományos) kritikai nézőpontját ugyanis Lukács „totalitásszemléletként" azonosítja.

> E dialektikus totalitásszemlélet, amely látszólag annyira eltávolodik a közvetlen valóságtól, látszólag oly „tudománytalanul" konstruálja a valóságot, valójában a valóság gondolati reprodukciójának és megragadásának egyetlen módszere. A konkrét totalitás tehát a tulajdonképpeni valóságkategória. E felfogás helyessége azonban csak akkor válik majd egészen világossá, ha módszerünk valóságos, anyagi szubsztrátumát, a tőkés társadalmat (a termelőerők és termelési viszonyok benne rejlő antagonizmusával együtt) állítjuk figyelmünk középpontjába. A természettudományok módszere – minden reflexiós tudomány és minden revizionizmus módszertani ideálja – nem ismer anyagában ellentmondásokat és antagonizmusokat. Ha mégis ellentmondás mutatkozik az egyes elméletek között, akkor ez az elért ismeret tökéletlenségének jele. Az egymásnak ellentmondani látszó elméleteknek ezekben az ellentmondásokban korlátaikat kell felismerniük, s ennek megfelelően meg kell az elméleteket változtatni, általánosabb elméletek alá kell rendelni őket; ezekben azután végleg eltűnnek az ellentmondások. A társadalmi valóság vonatkozásában az ellentmondások ezzel szemben nem a valóság tudományos megragadásának tökéletlenségét jelzik, *hanem – éspedig szükségszerűen – hozzátartoznak a valóság, a kapitalista társadalom lényegéhez.* Megőrizve szüntetjük meg őket az egész megismerése során, anélkül azonban, hogy ezzel ellentmondás voltukat is megszüntetnénk. Ellenkezőleg: szükségszerű ellentmondásokként, a tőkés termelési rend antagonisztikus alapjaként ragadjuk meg őket. Ha az elmélet, mint a totalitás megismerése, utat mutat az ellentmondások leküzdése, megszüntetése felé, akkor ezt úgy teszi, hogy felmutatja a társadalom fejlődési folyamatának azokat a *reális tendenciáit,* amelyek hivatottak arra, hogy a társadalmi fejlődés folyamán *valóságosan* megszüntessék az ellentmondásokat a társadalmi valóságon *belül.*[15]

A tudat történetileg és társadalmilag meghatározott, amely – ahogy fentebb láttuk – nem azt jelenti, hogy meghatározott lenne, ki mire gondolhat, hanem arra utal,

15 Lukács 2023. 66–67.

hogy meghatározott, milyen *kategóriákban* lehet elgondolni a világot. De még ebben az értelemben sem jelenti, hogy a – mondjuk így, Gramscival – hegemón kategóriák mellett ne létezhetnének ellentétes – „forradalmi" – kategóriák. Épp ellenkezőleg: minden hegemón kategória dialektikusan feltételezi a saját tagadását. A „totalitásszemlélet" ilyen ellenkategória, amelyet Lukács meggyőződése szerint a proletariátus – legalábbis potenciálisan „beszámítva" – hordoz, még ha empirikus tudata egészen másmilyen is: *absztrakt,* elvont. Éppen ezért a forradalmi (antikapitalista) tudomány – mert van ilyen – éppen azáltal lesz forradalmi, hogy a tudat formáját, a szemléletmódot változtatja meg. „A proletártudomány alapvetően forradalmi jellege nem pusztán annyit jelent, hogy forradalmi tartalmakat állít szembe a polgári társadalommal, hanem elsősorban magának a módszernek a forradalmi lényegét. *A tudományban a totalitás kategóriájának uralkodó jellege a forradalmi elv hordozója*"[16] – írja Lukács Rosa Luxemburg kapcsán.

Az absztrakció ezek szerint a tények társadalmi összefüggéseiből való kiszakítását jelenti. Ez a folyamat talán minden tudati tevékenység közül az újkori tudomány esetében a legkönnyebben, legnagyobb hagyománnyal rendelkező módon bemutatható elv vagy kategória, de általában jellemzi a kapitalista termelési módot. Hegeltől Bergsonon keresztül Husserlig, Heideggerig az újkori tudomány kritikája annak absztraháló, a meghatározottságok gazdag összefüggésrendszeréből kiszakító tevékenységét illette, és e tekintetben Lukács ismételten semmi újat nem állít. Amiben újat állít, azt ezen tudománykritika historizálásának nevezhetjük. Az absztrakció nem esetlegesen vált az újkori tudomány vezérlőelvévé, hanem mert a kapitalista termelési mód absztrakciót hoz létre. Általában véve is: a totalitásszemlélet elsősorban történelemre való vonatkoztatást jelent, és az absztrakció legelsősorban a történetiség figyelembe-nem-vételét jelenti. Ennek következtében – ahogy Horkheimernél is – e probléma legfontosabb módon a társadalomtudományokat – beleértve a közgazdaságtant – érinti, és nem a *hard science*-t. Utóbbit legfeljebb annyiban, hogy kitüntetettsége maga is történelmileg meghatározott eredmény.

Véletlen

„Az egységes termék, mint a munkafolyamat tárgya, eltűnik. A folyamat racionalizált részrendszerek objektív összefoglalásává válik, részrendszereké, amelyek egységét pusztán kalkulációs úton határozzák meg, amelyeknek ezért egymáshoz képest *véletlenszerűnek* kell tűnniük."[17] A kapitalizmusban a világ véletlennek tűnik. Ez igaz az emberi tevékenyég bármilyen tárgyára, de igaz a szubjektivitásra is. Ismét a *Különösség*-tanulmányt idézve a részletesebb kifejtés végett, a véletlenszerűség az egyén társas viszonyait is meghatározza.

16 Lukács 2023. 85.
17 Lukács 2023. 154.

> Mind az egyénnek az osztályhoz fűződő viszonyában, mind pedig a munkamegosztás viszonyaiban érvényre jut az a reális alárendelés, amit az élet hajt végre [...]. Ennek az alárendelésnek az útja, módja azonban a különböző társadalmi formációkban rendkívül eltérő. Közvetlen és minden személyes mozzanatra kiterjed a rendben és természetesen még sokkal inkább a törzsben. A kapitalizmusban az elválaszthatatlanul összekapcsolódik a véletlen érvényesülésével.[18]

Röviden szólva: az, amit Camus abszurdnak nevezett, a lét értelmetlensége, vagyis hogy nem tudok választ adni arra a kérdésre, miért éppen ezt és ezt a munkát csinálom, miért ilyen életet élek, merre halad az életem és így tovább, azt Lukács a véletlen alárendelés fogalmában foglalja össze. Éppígy lehetne más munkám, lehetnék más főnököknek alárendelve, más kötelességek, előírások hatálya alatt, de ugyanazoknak a piaci törvényszerűségeknek engedelmeskedve. Éppen ezért ez a véletlenszerűség a szubjektum számára szabadságként tűnik fel: szituációm esetleges, és szabad választásomon múlik, hogy megmaradok-e benne, vagy másikra váltok. Ez a szabadság legalábbis viszonylagos, ha nem is akarjuk mindjárt Lukács szavaival látszatnak minősíteni.

Ami eltűnik, az a szükségszerűség, azaz a tevékenységem olyan közvetítése, amely szemben áll a törzsi viszonyok közvetlen alárendelésével éppúgy, mint a véletlenszerű közvetítéssel. A szükségszerűségbe – ebben az értelemben – nem beleszületek, hanem át kell alakítanom a társadalmi viszonyaimat, hogy életemet szükségszerűvé – azaz értelmessé – tudjam tenni. A szükségszerűség nem a szabadság ellentéte, hanem a legmélyebb szabadság.[19]

> Csak a kommunizmusban szűnik meg az ember ilyen jellegű alárendelése a munkának, a munkamegosztásnak, stb. Az osztálytársadalmak fejlődése során csak különösen kedvező körülmények között alakulhatott hasonló helyzet kivételes tehetségű és jellemű emberek esetében, ahogy azt Engels oly meggyőzően bizonyította a reneszánsz alakjairól szóló híres leírásában.[20]

Lukács itt Engels-nek *A természet dialektikája* bevezetésében található rövid leírására utal, amely sok mindennek tűnhet (vázlatnak, felsorolásnak, történelmi ötletek feljegyzésének), de bizonyításnak biztosan nem. Arra mindenesetre elég, hogy megértsük, hogyan érthette Lukács a szükségszerűvé tett életet, amely szemben áll a kapitalizmus véletlen alárendeltségével. 1) Egyrészről az ilyen élet nem alárendelő, hanem mellérendelő, a szubjektum nincs besorolva a társadalmi viszonyok és normák alá, hanem azokat – közösen társaival – maga hozza létre. 2) Másrészről nincs a munkamegosztás rendszerében kijelölt helye, amely a többivel szembeni választás eredménye lenne. Engels példái – Leonardo, Dürer, Machiavelli, Luther – a reneszánsz ember tevékenységeinek sokoldalúsága miatt

18 Lukács 1985. 122.

19 A szabadságnak olyan fogalma, amely nem áll szemben a szükségszerűséggel, legalább a skolasztika óta ismert, és kiemelten fontos szerepet játszik a felvilágosodás számos pillanatában Spinozától Hegelen át Lukácsig és Sartre-ig. Ez szemben áll az akaratszabadság fogalmával, amely valóban kizárja a szükségszerűséget.

20 Lukács 1985. 122.

válnak lényegessé, ami túlmegy a polgári társadalom kötöttségein. Ez a humanisztikus eszme mindvégig jellemző Lukácsra *A regény elmélete* „boldog korának" víziójától a kései művek antropocentrizmusáig.

Kontempláció

Amikor Guy Debord a spektákulum társadalmát mint kontemplatív, az életben való részvételtől megfosztott társadalmat jellemzi, ahol a szubjektumok csak nézői a történéseknek, expliciten a *Történelem és osztálytudat*ra hivatkozik. Ugyanakkor Debord interpretációja a tercier szektor és különösen a szórakoztatóipar elsődlegessé válásának kontextusában értelmezi újra Lukács kritikai teorémáját, ami eredetileg a termelő szektorról szólt, s ennek megfelelően a kontempláció problémája általános reprezentációelméleti keretben jelenik meg. A kérdés számára az, miként reprezentálódnak a társadalmi viszonyok a kapitalista termelési mód szubjektuma számára. Lukács hagyományosabb problémafelvetése arra is lehetőséget nyújt, hogy elkerüljük ezt a (legalapvetőbb vonásaiban) reprezentációelméleti leegyszerűsítést.

> Az ember sem objektíven, sem a munkafolyamathoz való viszonyában nem úgy jelenik meg, mint annak tulajdonképpeni hordozója, hanem mechanizált részként illeszkedik bele egy már eleve készen talált, tőle teljesen függetlenül működő mechanikus rendszerbe, amelynek a törvényszerűségeibe akaratának teljes feladásával bele kell illeszkednie. Ezt az akaratnélküliséget tovább fokozza, hogy a munkafolyamat egyre növekvő racionalizálásával és mechanizálásával a munkás tevékenysége egyre inkább elveszti tevékenységjellegét és valamiféle *kontemplatív* magatartássá válik.[21]

A kontempláció ezért Lukácsnál a cselekvés, és nem a reprezentáció jellemzője. Az ehhez a részhez fűzött lábjegyzet odáig megy, hogy azt mondja: a kontempláció „nagyobb fizikai és idegi igénybevételt jelenthet, mint a kézműves jellegű »aktivitás«".[22] Megint csak azt mondhatjuk, hogy a kontempláció a szintézis általános kategóriája, és a Lukács számára legfontosabb, illetve paradigmatikus szintézis, a társadalmi munka, éppúgy meghatározott általa, mint a „társadalmi viszonyok reprezentációja". A kontempláció – természetesen éppúgy, mint Debord-nál – az aktivitás ellentéte. De Lukács számára a kontempláció is cselekvés, noha eldologiasodott cselekvés; olyan, amelyhez a szubjektívnak nincs sajátos módon köze, mely a szubjektivitáshoz képest külsődleges, mint bármely más létező a világában.

Az elmélet cselekvő és nem kontemplatív volta, ugyanezen okokból kifolyólag, szintén nem reprezentációs kérdés. Nem attól változtatja meg a világot a forradalmi elmélet, hogy olyasmit reprezentál, amelyet a hegemón elmélet vagy kultúra nem. A kapitalista világ tudata burzsoá tudat, ami nem azt jelenti, hogy a polgári és nem a proletár kultúra a *mainstream*, vagy hogy értékesebb a magas

21 Lukács 2023. 154–155.

22 Lukács 2023. 155. (135. lábjegyzet.)

kultúra, mint a tömegkultúra, esetleg hogy nem lehetnek proletárgyerekek egyetemi tanárok, hogy nincs reprezentálva a proletariátus a társadalmi intézményekben és gyakorlatokban, vagy hogy a mesékben a polgári élet normáit közvetítik, vagy hogy a heteroszexualitás a norma, vagy hogy a polgári kultúrában elfojtott kulturális, szexuális kisebbségek és másságok nem kapnak képviseletet. Egyszóval: nem azt jelenti, hogy a kultúra és a tudomány *tartalmai* polgáriak. A kultúra és a tudomány *formája* az, azaz a természeti törvényszerűségként felfogott életkörülményekkel szemben pusztán „kontemplatív" forma. „A proletártudomány alapvetően forradalmi jellege nem pusztán annyit jelent, hogy forradalmi tartalmakat állít szembe a polgári társadalommal [a polgári tartalmakkal], hanem elsősorban magának a módszernek a forradalmi lényegét." A totalitásszemlélet az, amely az elméletet cselekvővé teszi, mert nem egyszerűen felvilágosít, hanem átformálja (lehetőséget ad átformálni) a szemléletet. Reflektálni a történelmileg létrejött helyünkre és társadalmi feltételeinkre Lukács számára azt jelenti: kontemplatív helyett cselekvővé válunk.

Hivatkozott irodalom

GOLDMANN, Lucien: *Lukacs et Heidegger. Fragments posthumes établis et présentés par Youssef Ishaghpour*. Paris: Éditions Denoël. 1973.

HABERMAS, Jürgen: *Megismerés és érdek*. Ford. WEISS János. Pécs: Jelenkor. 2005.

HORKHEIMER, Max: Hagyományos és kritikai elmélet. Ford. GELLÉRI András. In. *Tény, érték, ideológia. A pozitivizmus-vita a nyugatnémet szociológiában*. Szerk. PAPP Zsolt. Budapest: Gondolat. 1976. 43–116.

LUKÁCS György: *A különösség mint esztétikai kategória*. Ford. ERDÉLYI Ágnes. Budapest: Magvető Könyvkiadó. 1985.

LUKÁCS György: A regény elmélete. In. *A heidelbergi művészetfilozófia és A regény elmélete*. Ford. TANDORI Dezső. Budapest: Magvető Könyvkiadó. 1975. 479–592.

LUKÁCS György: *Történelem és osztálytudat*. Ford. BERÉNYI Gábor – KIS János – TANDORI Dezső. Budapest: Gondolat Kiadó. 2023.

WEISS János: Az eldologiasodás elmélete és a Taylor-rendszer. In. WEISS János: *Lukács és öröksége – Helyzetfelmérés a kommunizmus bukása után*. Budapest: Gond-Cura Alapítvány 2011. 46–83.

DOI: 10.70831/TO100.4

Csányi Gergely

„Barátnő-feeling"

A szexuális cselekvők eldologiasodásának komplexitása a prostitúcióban

Szexmunka autonomista marxista szempontból

Katona Noémi a fizetett szexuális szolgáltatások körüli nemzetközi és magyar akadémiai és politikai vitát *bináris*ként írja le.[1] Két egymással antagonisztikusan szemben álló pozíciót azonosít: az abolicionistát, illetve a szexmunkásjogokért (*SWR – sex workers' rights*) küzdőt. Az abolicionista pozícióban lévők a prostitúciót alapvetően a radikális feminista elméleti keretre[2] építve, a patriarchátus és a nők elleni erőszak megnyilvánulásának tekintik, míg az SWR pozícióban lévők a „szexmunkások" jogaiért és a szexmunkások stigmatizációja ellen küzdenek. Az abolicionisták érvelése szerint a prostitúció és a pornográfia a nemi erőszak, illetve a nők tárgyiasításának egy formája és a patriarchátus fenntartásának alapvető eszköze, így semmilyen formája nem etikus.[3] Ezzel szemben az SWR-aktivisták a prostitúció „kifehérítése" mellett érvelnek. Eme érvelés szerint a prostitúcióval a kényszerprostitúció, a rendőri túlkapások és a stigmatizáció a probléma, így a prostitúció teljes legalizálásával, destigmatizálásával és a „szexmunkások" jogbiztonságával, illetve a kényszerprostitúció megszüntetésével a szexmunkát ugyanolyan munkává lehet tenni, mint bármely más munkát.[4] Mindkét pozícióhoz kiterjedt mozgalom, intézményrendszer és hálózat tartozik, melyekben igyekeznek befolyásolni a különböző nemzetállamok és a nemzetközi szervezetek szakpolitikáját. Az Európai Női Lobbi (*EWL – European*

1 Katona 2020.
2 Lásd. pl. Dworkin – MacKinnon 1988; Dworkin – MacKinnon 1997; MacKinnon 1989.
3 Katona 2020. 143–144.
4 Katona 2020. 144–146.

Women's Lobby) – az európai nőjogi civil szervezetek legnagyobb ernyőszervezete – például abolicionista lobbitevékenységet folytat. Az Egyesült Államokban működő érdekvédelmi hálózatok, mint az 1980-as években alapított *International Committee for Prostitutes' Rights* (*ICPR*) és az 1998-ban alapított *Global Network of Sex Work Projects* (*NSWP*), döntő szerepet játszottak a szexmunkás-mozgalom nemzetközivé válásában és meggyökeresedésében Európában. Az *International Committee on the Rights of Sex Workers in Europe* (*ICRSE*) 2004-ben alakult, és aktívan részt vesz a szexmunkások szervezetei számára kulcsfontosságú érdekérvényesítő eszközök kidolgozásában.[5] Magyarországon elsősorban a 2000-ben alakult *Szexmunkások Érdekvédelmi Egyesülete* (*SZEXE*) képviseli markánsan az SWR-álláspontot. Ezzel szemben az abolicionista álláspontot képviseli többek között a *Nők a Nőkért Együtt az Erőszak Ellen* (*NANE*). Az *Amnesty International* 2015-ben jelentette be, hogy szorgalmazza a szexmunka dekriminalizációját, mely döntés a nemzetközi aktivista színtéren és a magyarországi feminista közegben egyaránt tiltakozást váltott ki.[6]

A szakpolitikák szintjén három modellt szokás elkülöníteni:[7] 1. az USA-modellt, melyben a prostituáltat és a klienst is büntetik; 2. a jellemzően abolicionista feminista szervezetek lobbitevékenységére irányuló svéd modellt, mely csak a klienst bünteti; és 3. az úgynevezett holland modellt, melyre az SWR-irányzat lobbitevékenysége irányul, és amely elismeri a szexuális szolgáltatásokat nyújtókat „szexmunkásként", jogilag élesen elkülönítve ezt a prostitúció illegális formáitól (gyermek- és fiatalkorúak prostitúciója, emberkereskedelem, kényszerprostitúció). Ez utóbbi pozíció a szexmunkát szabályozó részletszabályozás kidolgozását a helyi jogalkotásra jogosult szervek hatáskörébe utalja.[8] A két – persze önmagukban is heterogén – érvrendszer mögött különböző előfeltevések húzódnak meg a szexről, a testről és a munkáról. Ahogy Dés Fanni írja, a szex árulása a test árulása, mivel a szex nem leválasztható a testről.[9] Bárkinek azonban, aki olvasta Marxot, rögtön eszébe kell jusson, hogy bármely bérmunka a munkaerő árulása, illetve semmilyen munkaerő nem leválasztható a testről, amely annak generatív potenciálja. Így Dés érvelése szerint végeredményben minden munka a „test árulása", tehát eszerint nincs különbség a bérmunka és a rabszolgamunka között – noha ez ellentmondana a történeti tapasztalatnak. Ezzel szemben például MacKinnon homológiát állít fel a munkaerő és a szexualitás között.[10] Megítélése szerint a patriarchátusban a szexre való képesség az, ami a kapitalizmusban a munkaerőnek feleltethető meg, ezért a feminizmus célja a kizsákmányoló *szexuális viszonyok* eltörlése, míg a marxizmusé a kizsákmányoló *munkaviszonyok* eltörlése. De az biztosnak tűnik, hogy a szexre való képességet, pontosabban az arra való képességet, hogy az ember szexuális izgalmat, vágyat, gyönyört váltson

5 Katona 2020. 145.
6 Barna – Csányi – Gagyi – Gerőcs 2018. 256.
7 Podoletz 2015. 98–110.
8 Podoletz 2015. 104.
9 Dés 2018. 188.
10 MacKinnon 1982.

ki egy másik emberből, a radikális feministák és velük együtt az abolicionista mozgalom inherensen különbözőnek látja az általános ételemben vett „munkaerőtől". Ezzel szemben a feminista mozgalmak SWR-irányzata a különbséget nem látja inherensnek, és érvelésük szerint a társadalmilag konstruált erkölcs és intézményrendszer (bűnözői hálózatok, jogalkotás és -érvényesítés stb.) termelik újra az éles megkülönböztetést szexmunka és egyéb munkaformák között.

Figyelemre méltó, hogy Katona Noémi és Dés Fanni is az SWR-irányzatnál tárgyalja a szocialista, illetve marxista feministák törekvéseit.[11] Teszik ezt annak ellenére, hogy a 20. század első felében a baloldalon egyértelmű konszenzus volt arra vonatkozóan, hogy a prostitúció az elnyomás és az osztálytársadalom egyik legszörnyűbb kifejeződési formája, és hogy egy szocialista társadalomban a prostitúciónak nincs helye.[12] Ugyanakkor, az itt felsorolt szerzők között többé-kevésbé abban is egyetértés volt megfigyelhető, hogy a kommunista mozgalom sikerével és a proletárforradalommal az elnyomó genderviszonyok, az érdekházasság és a prostitúció mintegy maguktól megszűnnek.

Miután a „nyugati" marxizmus szembesült a tapasztalattal, hogy a kapitalizmus válságtendenciái nem vezettek forradalomhoz „Nyugaton", egész saját elméleti apparátusát aköré a kérdés köré építette fel, hogy miért maradt el a forradalom, illetve hogy lehetséges-e még egyáltalán a bekövetkezte.[13] Ugyanakkor e szerzők azzal is szembesültek, hogy „a mexikói és a kínai forradalomtól kezdve az elmúlt évszázad leginkább rendszerellenes (és antikapitalista) küzdelmeit nem kizárólag vagy nem elsősorban a bérmunkások, Marx tervezett forradalmi szubjektumai vívták, hanem a vidéki, bennszülött, gyarmatellenes, apartheidellenes és feminista mozgalmak".[14] Így az egyik erős tendencia a nyugati marxizmus történetében az ideológiakritika újraértelmezése volt, a másik pedig a forradalom szubjektumának újraértelmezése. A „nyugati" marxisták az 1960-as évek globális mozgalmi hullámának nyomán azt tapasztalták, hogy nem a Marx által elképzelt forradalmi szubjektum – azaz az értéktermelő, munkájától elidegenített gyári munkásság – vívja a legsikeresebb harcokat a tőke és az imperializmus ellen; sokkal inkább az antikolonialista, rassz vagy gender alapján szerveződő mozgalmak, a parasztok vagy éppen a diákság mozgalmai. Franz Fanon például a nyomornegyedekben élő városi lumpenproletariátusban látta az antikapitalista és antiimperialista mozgalmak legígéretesebb forradalmi szubjektumát.[15] Ezeknek az elméleti irányzatoknak és mozgalmi hullámoknak a hatása alatt állt az 1960-as évek olasz munkásmozgalma, az *operaismo*, és annak elméleti kerete, az autonomista marxizmus.[16] Az *operaismo* politikai céljai közé tartozott, hogy újraértelmezze a munkásosztály és a forradalmi szubjektum fogalmait, ezáltal a forradalom gyújtópontját – legalábbis potenciálisan – kimozdítsa a gyárból. Az

11 Katona 2020. 146; Dés 2018. 188.
12 Lásd. pl. Engels 1970; Bebel 1928; Lenin 1967; Kollontai 1921; Reich 1983.
13 Kiss 2018.
14 Federici 2012. 92.
15 Fanon 1963.
16 Sacks 2019. 156.

autonomista marxisták, leginkább pedig az autonomista feministák (*Lotta Feminista*) amellett érveltek, hogy felesleges a termelő és nem-termelő munkások megkülönböztetése, mert közvetve vagy közvetlenül minden munka értéktöbbletet termel a tőkének, így minden munkás a forradalom potenciális szubjektuma. Amikor az autonomista feministák és később a rájuk támaszkodó szerzők amellett érveltek, hogy a háziasszony munkája is hozzájárul az értéktöbblethez, annak azért volt politikai súlya, mert ez azt is implikálta, hogy a háziasszony potenciálisan a forradalom szubjektuma,[17] és hogy a háztartás is lehet a forradalom gyújtópontja.[18]

Ennélfogva az autonomista feminista diskurzus célja nem az volt, hogy a szexuális szolgáltatást nyújtókat azért ismerje el szexmunkásként, mert alapjában véve a szexuális szolgáltatások adás-vételét etikusnak találta. Ehelyett arra mutattak rá, hogy a prostituáltak *munkát végeznek*, *értéktöbbletet termelnek* a tőkének, tehát *kizsákmányoltak*, a munkásosztály tagjai, azaz potenciális forradalmi szubjektumok. Leopoldina Fortunati komplex elemzése az (absztrakt) férfi bérmunkás, a háziasszony, a prostituált és a tőke viszonyáról a rendszerellenes mozgalmak lehetőségterének feltérképezésére irányult:

> A kapitalista férfi-nő viszony nem egyének viszonya, hanem termelési viszony, olyan csere, amely a nők és a tőke között zajlik a férfiak közvetítésével. Ez egy rendkívül összetett viszony, amely a kettősségen keresztül működik, a formális megjelenés és a valós működés szembeállításán keresztül. Bonyolultsága nyilvánvalóan tükröződik a cserében, amelynek két arca van. Egyrészt a változó tőke és a házimunka közötti csere, másrészt a változó tőke és a prostitúciós munka közötti csere. És a maga részéről kettős jelleget ölt, formális szinten a férfi munkás bére és a női munkás házimunka vagy prostitúciós munka közötti cseréként jelenik meg, míg a valóságban a változó tőke és a házimunka, azaz a tőke és a női munkás közötti csere, amelyet a férfi munkás közvetít.[19]

Tehát amikor Fortunati a prostituáltat munkásnak, „szexmunkásnak" nevezi, nem tagadja speciális pozícióját, mely inherensen különbözik a bérmunkásétól, de a komplex tőke-munka viszony*rendszer* részeként tárgyalja, tehát munkásként, proletárként.

Marx az elidegenedésről szóló nézeteit két olyan kéziratában fejtette ki (*Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*; *Grundrisse*),[20] melyeket az 1930-as évekig nem adtak ki. E kéziratok tanúsága szerint a munkásosztály alapvetően munkájának termékétől elidegenített osztály. „A gyakorlati emberi tevékenység, a munka elidegenülésének aktusát két tekintetben vettük szemügyre. 1. A munkásnak a *munka termékéhez* mint idegen és fölötte hatalommal bíró tárgyhoz való

17 Lásd pl. Fortunati 1981; von Werlhof 1984; Harvie 2005; Sacks 2019.
18 Federici 2012.
19 Fortunati 1981. 33.
20 Marx 1977; Marx 1972.

viszonya. 2. A munkának a *termelés aktusához* való viszonya a *munkán* belül."[21] Az elidegenedés tehát nem egyszerűen a munkaerő tárgyiasulása, hanem a munkaerőnek egy olyan tárggyá válása, mely fölött az adott termelési viszonyoknak köszönhetően a munkásnak nincs hatalma, sőt, szemben áll vele. A munkaerő áruformát ölt, ezáltal olyan viszonyt reprodukál, mely a munkás érdekei ellen való.[22] Ahogy Marx világosan kifejti:

> Mint ahogy saját termelését a maga megvalótlanulásává, a maga büntetésévé, mint ahogy saját termékét veszteséggé, egy olyan termékké teszi, amely nem övé, ugyanúgy létrehozza annak, aki nem termel, a termelés és a termék feletti uralmát. Mint ahogy magától elidegeníti a saját tevékenységét, ugyanúgy az idegen sajátjává teszi annak nem saját tevékenységét. [...] Tehát az elidegenült, külsővé-idegenné vált munka által a munkás létrehozza a munkától idegen és azon kívül álló embernek e munkához való viszonyát. A munkásnak a munkához való viszonya létrehozza a tőkésnek [...] a munkához való viszonyát. A magántulajdon tehát a terméke, az eredménye, a szükségszerű következménye a külsővé-idegenné vált munkának, a munkás külsőleges viszonyának a természethez és önmagához.[23]

Ha elfogadjuk, hogy a munkásosztály elsősorban elidegenedett osztály, mert legalapvetőbb jellemzője, hogy munkájának terméke tőle idegen, vele szemben áll, továbbá elfogadjuk, hogy a háziasszony és a prostituált a munkásosztály része, akkor felvetődik a kérdés, hogy a közvetetten kizsákmányolt, nem közvetlenül tőke-munka viszonyban elsajátított értéket termelő munkások munkája elidegenedik-e, és ha igen, hogyan. Itt érdemes Lukács György eldologiasodás-elméletéhez fordulni, mely annak magyarázatára irányult, hogy a nem közvetlen tőke-munka viszonyok hogyan vetik alá magukat a kapitalista termelés logikájának.[24]

Prostitúció és eldologiasodás

Lukács az eldologiasodás fogalmát annak a jelenségnek a leírására használja, hogy a munkás csak mint munkaerejének dologi hordozója lép be a termelés racionálisan kalkulálható rendszerébe, ezáltal a kalkulációt végző tőkés számára eltűnik az emberi munkaerő kitüntetett szerepe: a termelés kizárólagos logikája a kiszámítható profitabilitás lesz. Az emberi munkaerő egyenértékű és helyettesíthetővé válik a nem emberi termelőerőkkel, a munkás számára pedig saját munkaereje úgy tűnik fel, mint amit birtokol, nem úgy, mint ami ő maga. Ahogy Márkus György Lukács elméletét a tőke szempontjából összefoglalja:

21 Marx 1977. 86.
22 Csányi 2023. 59.
23 Marx 1977. 91.
24 Arato 1972. 33; Márkus 1982. 158; Csányi 2023. 66.

> A munkafolyamaton belül megszűnik az emberi munka által hozzáadott érték megkülönböztetett státusa: ahogy a termelés kizárólagos logikájává a profitabilitás lesz, a munkás beleolvad a technikai környezetbe, melyet korlátok nélkül a hatékonyság szolgálatába lehet állítani. A tőkefelhalmozás totálissá váló piaci logikáját ilyenformán a munkafolyamat technikai formát öltő kényszerei közvetítik a munkások számára, természeti szükségszerűségként tüntetve fel az elidegenítő termelési viszonyokat. Ahogy a tőke kizárólagos felügyeletet gyakorol a munkafolyamatok felett, a technikai szempontok pedig a munkavégzés felett, úgy válik „dologgá" a munkás.[25]

Illetve ahogy Lukács maga foglalja össze elméletét a munkás szempontjából:

> [A munkás] az egyetlen birtokában levő áruját [a munkaerejét] eladja, beilleszti azt (és mivel ez az áru saját fizikai értelemben vett személyétől elválaszthatatlan: saját magát) egy mechanikussá-racionálissá tett részfolyamatba, amelyet közvetlenül készen, zárt egészként és beavatkozása nélkül is működésben talál, amelybe ő maga csak absztrakt mennyiségre redukált számként, mechanizált és racionalizált részszerszámként illesztődik bele.[26]

Lukács elsősorban azért fordul Max Webernek[27] a formális racionalizációra vonatkozó elemzéseihez,[28] hogy magyarázza azt, hogy az elidegenedés nem a bérmunkás partikuláris tapasztalata, hanem a kapitalizmus osztályhelyzettől független, általános tapasztalata. „Lukács összeolvasztja a marxi absztrakt munkát a weberi formális racionalitással, amely a modern tudomány és az ipari modernizáció (kapitalizmus) a kalkuláción és kvantifikálhatóságon nyugvó ésszerűsége."[29] A társadalom minden szférája racionalizálódik, kalkulálhatóvá válik, ami egyrészről előfeltétele a kapitalista termelésnek, másrészről, mivel a termelésben a munkaerő dologiként jelenik meg, a termelés közvetlen terein kívül is az emberek dologként jelennek meg egymás és saját maguk számára – így a kalkuláción alapuló világértelmezés a kapitalista körülmények között élő ember általános világértelmezésévé és önértelmezésévé válik. „Ebben az értelemben az eldologiasodás sem korlátozódik kizárólag a gazdaság és a munka világára: a jogra, a politikára és általában a társas cselekvésekre egyre inkább igaz lesz az, hogy részkérdésekre fókuszáló technikai megoldásokat kínálnak."[30] A tőke-munka viszonyban közvetetten, a bérmunkán keresztül kizsákmányolt (elidegenített) munkás, a háziasszony és a prostituált pozíciójának megértéséhez kézenfekvőnek tűnik az eldologiasodás elméletéhez fordulni.

25 Márkus 1982. 152–153.
26 Lukács 1971. 444.
27 Weber 1986.
28 Lásd erről Arato 1972. 33.
29 Arato 1972. 34.
30 Arato 1972. 35.

Kajsa Ekis Ekman Lukács eldologiasodás-fogalmát használja a prostitúció leírására, azonban jelentősen félreérti Lukács koncepcióját.[31] Ahogy írja: Lukács a *Történelem és osztálytudat*ban[32] „a kapitalizmusnak az emberre gyakorolt pszichológiai hatásait tárgyalja"[33] – ami az eldologiasodás fogalmának egy fájóan antimarxista olvasata. Ekman az eldologiasodás jelenségét pszichológiai jelenségként értelmezi, így gyakorlatilag Lukács dialektikus érvelését ok-okozativá redukálja. Ugyanakkor maga a feltevés, hogy a prostitúció kapitalista jelenségében és a kortárs szexiparban az eldologiasodás jelensége fejeződik ki, jól rezonál Fortunati elemzésére. Ahogyan az absztrakt munkás számára, aki a termelésben csak munkaerejének dologi hordozójává válik (és aki ezért munkaerejére úgy tekint, mint valami, amit birtokol, nem pedig úgy, mint valami, ami ő maga), úgy a bérmunkás béréből megfizetett prostituált is csak szexualitásának dologi hordozójaként tűnik fel. Ekman elemzési keretének fő fogalma a *leválasztás*: a prostituált mintegy pszichológiai énvédő mechanizmusként a fizetett szexuális aktusban leválasztja testét és magát az aktust a *szelfjé*ről. Ahogy Ekman idézi egy prostituálttal készült interjúból: „Furcsa, hogy az ember képes egy gesztust tenni, vagy elvégezni egy feladatot vagy házimunkát anélkül, hogy igazán részt venne benne. Ez az, ami megóvott attól, hogy túlságosan szenvedjek".[34] Egy másik orosz prostituált arról számolt be, hogy elkezdte használni azt a nevet, amit a használók[35] ragasztottak rá, hogy ezzel is leválassza szubjektivitását az eldologiasító aktusokról:

> Ezek a bolondok besétáltak a szalonba, és hülye vigyorral az arcukon kiabáltak: Natasa! [...] Eleinte furcsának találtam, hogy más néven szólítanak. De nagyon hamar elfogadtam, hogy ez a menekülésem. Amikor egyedül voltam a gondolataimban és az álmaimban, Marika voltam – kiszabadultam ebből a börtönből. De amikor egy férfival mentem, akkor ez a másik nő lettem, ez a Natasa nevű prostituált, aki hideg és halott volt bennem.[36]

Aminek Ekman a pszichológiai oldalát tárgyalja, az az, amit Lukács „az áru öntudata"-ként ír le, tehát az a meghasonlottság, ahogy a szubjektum megéli saját objektum helyzetét.[37] „A kettős megjelenési forma nyilvánvalóan onnan ered, hogy a munkás számára a munkaidő nem csupán eladott árujának, a munkaerőnek objektumformája [...], hanem ugyanakkor szubjektumként, emberként való létezésének meghatározó egzisztenciaformája is".[38] A könyv tanúsága szerint tehát a prostituált úgy lép be a számára idegen szexuális aktusba, amit a férfi

31 Vö. Ekman 2013.
32 Lukács 1971.
33 Ekman 2013. 92.
34 Ekman 2013. 99.
35 A prostituáltakkal való cserére szisztematikusan a „használat" szót fogom használni, a tőke és a prostitúciós munka közötti közvetítőkre pedig a „használó" szót, kifejezve az eldologiasító aktus valós természetét.
36 Ekman 2013. 99.
37 Lukács 1971. 448.
38 Lukács 1971. 447.

bérmunkás bére ellentételez, hogy a folyamatról próbálja pszichológiai értelemben is leválasztani szubjektivitását. Nézzük meg ezt a jelenséget a használó férfi bérmunkás szempontjából!

A prostitúciókutatásban az egyik legnehezebben hozzáférhető kutatási terület, hogy mit gondolnak a kliensek a prostitúcióról és a prostituáltakról. Egy Németországban végzett interjús kutatás erre a módszertanilag nehezen megközelíthető területre irányult.[39] Bár a kutatás módszertanilag nem túl jól dokumentált, az interjúalanyok legnagyobb része utcán és bordélyokban használt prostituált. Az interjúkból egyértelműen kiderül, hogy az eldologiasodás jelensége folyamatosan megjelenik az interjúalanyok beszámolóiban: „Olyan, mintha 10 percre bérelnél egy testrészt."[40] „Már nem annak látom a nőket, amik. Olyan sokakkal feküdtem már le, hogy számomra már csak tárgyak. Néha háromszor-négyszer is lefekszem ugyanazokkal a lányokkal, de aztán unalmassá válnak."[41] „Arra gondolsz, hogy mit és hogyan akarsz, és nem figyelsz arra, hogy a másik mit érez."[42] „Ez egy szolgáltatás. Szex pénzért. Az érzelmek 99%-a kizárva."[43] „Számomra a prostituáltakkal való együttlét nem kapcsolat. Olyan, mint egy csésze kávé, ha végeztél vele, kidobod."[44] „A prostitúció egy férfi kielégítésére szolgál. Érdekessé teszi a világot: változatosságot teremt, mint egy csemegeüzlet – rendelsz ezt, rendelsz azt."[45] „A nő csak egy biológiai tárgy, ami a szolgáltatásokért pénzt kér."[46] „Egy terméket vásároltam. Ők nem emberként léteztek. Ők csak kurvák voltak."[47] Összességében tehát a prostituált úgy lép be a közvetett tőke viszonyba, melyet a férfi bérmunkás közvetít, mint arra való képességének dologi hordozója, hogy szexuális izgalmat és örömet váltson ki.

A következő részben egy másik, a prostitúcióval kapcsolatos jelenséget mutatok be.

A „barátnő-feeling"

Ebben a szakaszban nem célom szisztematikus vagy akkurátus szociológiai módszertannal elemezni a bemutatott jelenséget; az alapvetően elméleti okfejtéshez elég annyit megmutatnom, hogy a jelenség *létezik*. Ez a prostitúcióhoz köthető társadalmi jelenség a „barátnő-feeling". A csak illusztrációként vagy példaként felhasznált diskurzusrészletek egy olyan magyar honlapról származnak, amelyen lakásban dolgozó prostituáltakat értékelnek a használók. A honlapról két

39 Farley – Kleine – Neuhaus – McDowell – Schulz – Nitschmann 2020.
40 Farley – Kleine – Neuhaus – McDowell – Schulz – Nitschmann 2020. 5.
41 Farley – Kleine – Neuhaus – McDowell – Schulz – Nitschmann 2020. 35.
42 Farley – Kleine – Neuhaus – McDowell – Schulz – Nitschmann 2020. 36.
43 Farley – Kleine – Neuhaus – McDowell – Schulz – Nitschmann 2020. 36.
44 Farley – Kleine – Neuhaus – McDowell – Schulz – Nitschmann 2020. 36.
45 Farley – Kleine – Neuhaus – McDowell – Schulz – Nitschmann 2020. 36.
46 Farley – Kleine – Neuhaus – McDowell – Schulz – Nitschmann 2020. 36.
47 Farley – Kleine – Neuhaus – McDowell – Schulz – Nitschmann 2020. 39.

alkalommal gyűjtöttem idézeteket, mindkét alkalommal csak az elmúlt hét „beszámolóiból". A honlapon olyan prostituáltak hirdetnek, akik jellemzően saját vagy bérelt lakásban fogadnak klienseket, ritkábban a kliens lakására mennek ki, akik aztán az aktus után beszámolót írhatnak a szolgáltatásként felfogott aktusról. A beszámoló két formális és opcionálisan egy esszéisztikus részből áll. Az első formális részben likertskála-szerűen, ötfokozatú skálán osztályozhatják a kliensek a prostitáltat a következő szempontok szerint: „környezet", „külső", „hozzáállás" és „technika". A második formális részben a kliensek egy készletből olyan pozitív címkéket tudnak kiválasztani, mint „szép arcú", „isteni francia", „maximális diszkréció", „jó parkolás" és esetenként olyan negatív címkéket is, mint „TP" (*time pressure*, tehát az aktus siettetése), vagy „dohányzik" (tehát ha cigiszagú a lakás). Figyelemre méltó, hogy a pozitív címkék között szerepel a „barátnő-feeling" és a „nagyon kedves (SZT)" – a másodikban az SZT rövidítés a „szextündér" szóösszetételt jelenti. A beszámolók esszéisztikus része öt részre van bontva, és ezekben a pontokban a kliensek saját szavaikkal írhatják le a tranzakció egészét. Az öt rész: „kapcsolatfelvétel", „lakás", „külső", „együttlét", „elégedettség" és „ajánlás". A „barátnő-feeling" kifejezés, illetve annak leírása az esszéisztikus beszámolókban is többször előjön: „Abszolút barátnő-feelingem volt, az együttlét alatt le tudtam tenni a terheket és éreztem, hogy valakivel kellemes, minőségi időt tölthetek együtt." „Szép… igazi barátnő-feeling! Minden jó… igazi barátnőnek való!" „Barátnő-feeling, nagyon, nagyon kedves lány." „Igazi barátnő-feeling volt végig az együttöltött 1 órában." „Szépen levetkőztettem ölelgettem simogattam sok nyelves puszi, igazi barátnős együttlétet kértem." „Össze vagyunk már eléggé szokva. […] Szeretkezés után mindig összebújunk. Nagyon finom, és érzéki nő. És ahogy simogatni tud, mintha a lelkemet dédelgetné. Ha barátnőfeelinget szeretnél, akkor Anna kiváló választás." „Mindent megtesz, amit csak kérsz, nem finnyás, laza, nyitott, mint a barátnőd, csak Ő épp nem az." „Fürdés után, szemben álltunk egymással, így vetkőzött le előttem, majd hozzám búját és elkezdtünk csókolózni, nagyon jól, barátnősen csókol."

Az úgynevezett barátnő-feeling mellett a beszámolókban többször előjön a prostituáltak szubjektivitása: „*Hozzáállás:* Kedves és érezni hogy figyel rád." „Egymásra figyelve nagyon kellemes szeretkezésben volt részem vele, amit remélem lesz még alkalmam megismételni." Máshol a habitusa, mint például: „*Elégedettség és Ajánlás*: Zoé egy nagyon kedves és szépséges fiatal lány. Ártatlan bájával rabul ejtett, mosolya lenyűgözött." Máshol pedig a szexuális aktuson túli szubjektivitásra tér ki a beszámoló írója: „*Elégedettség és Ajánlás*: Én először voltam ilyen helyen. De nem csalódtam. Köszönöm még egyszer hogy meghallgattál."

Látható, hogy a németországi, legnagyobb részt utcán vagy bordélyházakban dolgozó prostituáltak klienseivel készített interjúrészletek, melyek elsőre jól rezonáltak az eldologiasodás fogalmára, jelentősen eltérnek a főleg lakásokon dolgozó magyar prostituáltakról készült beszámolók szövegétől, melyek sokszor főleg a prostituáltak szubjektivitására, habitusára vagy a szexuális aktuson túl nyújtott kapcsolatra vonatkoznak.

A kettő különbségét a továbbiakban az eldologiasodás és az eltárgyiasulás fogalmainak megkülönböztetésével kívánom jelölni.

Az eldologiasodás és a generatív testi potenciál

Marx az elidegenedés kapcsán amellett érvel, hogy a munkás a kapitalista körülmények között azért elidegenedett, mert az „eleven munkaképesség objektív feltételei úgy vannak előfeltételezve, mint vele szemben önálló létezés, mint egy az eleven munkaképességtől megkülönböztetett és vele önállóan szemben álló szubjektum objektivitása".[48] De Fortunati elemzése a háziasszonyról és a prostituáltról arra mutat rá, hogy a férfi bérmunkás béréből fizetett háziasszony és prostituált közvetetten szintén a tőkéhez kapcsolódnak, ezáltal élettevékenységük szintén alárendelődik a tőkefelhalmozás logikájának.[49] E megállapítás az elidegenedés koncepciójának olyan újragondolását követeli meg, melynek központi fogalma nem az áru, hanem a munkaerő alávetése egy tőle (saját közvetlen reprodukciójától és örömétől) idegen logikának. A munkás munkaereje olyan cselekvési rendszer kényszerei között manifesztálódik, mely a végtelen tőkefelhalmozás és a tőkés viszonyok újratermelési logikájának van alávetve. Ebből a szemszögből nem az áru létrejötte az elidegenedés lényegi momentuma, hanem az árutermelés praxisa, amely úgy használja fel munkaerejét, hogy az nem közvetlenül a munkás reprodukcióját vagy örömét szolgálja, hanem egy olyan idegen célt, mely végső soron szemben áll az ő, és az övéi érdekeivel.

Bruff úgy fogalmaz, hogy a társadalmi gyakorlatok a *test generatív potenciáljai* által jöhetnek létre.[50] Az, ami kapitalista körülmények között eladható munkaerő, alapvetően egy potenciál a cselekvésre és a külvilág hatására, ezzel együtt pedig az életnek és e testi cselekvési potenciálnak a reprodukciójára. Amikor a munkás ezt a generatív testi potenciált egy általa nem kontrollált, sőt vele ellenséges viszonyrendszerben használja fel és annak logikája szerint reprodukálja, az végső soron maga az elidegenedés.

Amikor az egyik szubjektum számára a másik csak mint e testi potenciál egy bizonyos racionalitás szerint elképzelt hordozója tűnik fel, az az eldologiasodás, mely egyenesen következik az elidegenedésből. Az, hogy a tőke szempontjából az élet és a generatív testi potenciál reprodukciója a munkaerő reprodukciója, maga az eldologiasodás absztrakt meghatározása. De ez magában foglalja azt is, hogy a konkrét történeti szituációban a munkaerő reprodukciójának eldologiasodása is mindig konkrét. A munkaerő a generatív testi potenciálnak az a szegmense, mely a munkafolyamatban a racionális kalkuláció szerint lényeges a tőkefelhalmozás

48 Marx 1972. 70. Az eldologiasodás-fogalom általam nyújtott értelmezéséhez lásd: Csányi 2023. különösen: 64–69.

49 Fortunati 1981. összefoglalóan lásd 33.

50 Bruff 2013. 79.

szempontjából. A cukornádipari tőkés számára a munkás életének és generatív testi potenciáljának a reprodukciója csak a nádvágásra való képesség reprodukciója, mely épp annyira dologi, mint a nádszállításhoz használt gép benzinjének az utánpótlása.

Gondoskodás és szexualitás mint generatív testi potenciál

Az ember egyik evolúciós jellemzője, hogy gyermekkora, az állatokéval ellentétben hosszan elnyúlik. Szemben például a legtöbb hüllővel, a fiatal emlős „gyámoltalanul", önmagáról gondoskodni képtelenül jön a világra. Ugyanakkor e szakasz az embernél szokatlanul hosszú, jó pár évig is eltart. A gyermekkor első szakaszában a kisgyermeket jellemzően anyja szoptatja, de amikor fizikailag már képes egyedül enni, számtalan értelemben még mindig szülői vagy nevelői segítségre szorul. Marx többször utal rá, hogy a bérből a munkás – jellemzően – nemcsak saját munkaerejét reprodukálja, hanem a következő generációs munkaerőkínálatot is. De ahogy arra az autonomista feminista szerzők felhívják a figyelmet, a szükségletek kielégítése nem csak bérből történik, a háztartáson belül egyéb munkák is szükségleteket elégítenek ki. Mivel az embernek nincsenek etológiai értelemben vett ösztönei, és a környezete is jórészt szociokulturálisan meghatározott, így az abban való eligazodás, a veszélyek érzékelése, a jelentéshordozó szimbólumokkal való kommunikáció és a társas cselekvések szubjektív értelmezése évekig tartó tanulási folyamat eredménye, így a kisgyerek túléléséhez és jólétéhez sokrétű *gondoskodási munkára* van szükség. Ez a gondoskodási munka magában foglalja nemcsak a szűk értelemben vett fizikai szükségletek kielégítését, hanem a társas ingerek biztosítását is, tehát az intimitást.[51] Gondoskodási munkának hívhatunk minden olyan munkát, mely közvetlenül valaki más szükségleteit elégíti ki. Ennélfogva azt mondhatjuk, hogy a gondoskodás általános emberi jellemző: nem metafizikai vagy idealista filozófiai antropológia értelemben, hanem az emberi test transzhistorikus valóságából fakadóan.

A gondoskodásra való képesség tehát ugyanúgy generatív testi potenciál, mint az általános értelemben vett „munkaerő", a tárgyi környezetre való hatóképesség. Az ember evolúciós adottságaival potenciálisan képes arra, hogy saját szükségleteit háttérbe szorítsa vagy későbbre halassza, megértse, hogy a másiknak szükségletei vannak és kielégítse azokat. A komplex gondolkodásra és kommunikációra való képességtől kezdve a relatíve érzékeny modalitásokon át a visszafelé görbülő hüvelykujjakig sok minden képessé teszi az embert arra, hogy gondoskodjon a másikról. Az, hogy a gondoskodás általános emberi potenciál és praxis, azt is magába foglalja, hogy az ember képes felismerni a Másikat mint szubjektumot, akinek önálló szükségletei vannak. Tehát az ember számára a Másik tapasztalata

51 Spitz 1945; Mérei – V. Binét 1978. 23–31.

nem redukálható sem az önmaga tapasztalatára, sem egy általánosságra,[52] hiszen a gondoskodáshoz a Másik önálló pillanatnyi szükségleteinek megértésére van szükség. A gondoskodás tehát általános emberi szükséglet és potenciál.

Az a képesség, hogy az ember a másik emberben szexuális vágyat keltsen, vagy szexuális örömet okozzon neki, szintén generatív testi potenciál, mivel az ember potenciálisan képes az egymás szükségleteit és vágyait figyelembe vevő ingercserére. Anélkül, hogy itt a szexualitás szociológiai és pszichoanalitikus komplexitását megkísérelném felvázolni, elég annyi, hogy a szexualitásra, vagyis a komplex szexuális ingerlésre vagy ingercserére való képesség összetett generatív testi potenciál, mely egyszerre gyökerezik az ember végtagjainak és nemi szerveinek szerkezetében, az érzékszerveinek fejlettségében és az intimitásra és mentalizációra való képességében.

Érzelmi munkás és szexmunkás mint eldologiasított munkás

Az érzelmi munka kifejezést Arlie Russell Hochschild azokra a munkaformákra használja, amelyek magukba foglalják, hogy a munkás érzelmeket keltsen vagy nyomjon el magában, ráérezzen mások érzelmeire, alkalmazkodjon mások érzelmeihez vagy érzelmeket váltson ki másokban.[53] Ezek a munkaformák – kereskedelem, szolgáltatások, gondoskodási munkák vagy sokszor a szexmunka – a munkás szubjektivitására építenek, méghozzá objektív, kalkulálható és racionális módon. Paradox módon ezek a munkások szubjektivitásuk dologi hordozójává válnak. David Harvey szerint a kapitalizmus története annak is a története, hogy miképp alakultak ki új, kreatív lehetőségek és módszerek arra, hogy az emberi test felhasználható legyen a „munkaképesség hordozójaként". Ebben az értelemben a kapitalizmus egyúttal a „generatív testi potenciálok" elidegenítésének története. Ugyanakkor a munkamegosztás miatt „míg egyes feladatokhoz elegendő a »kiképzett gorilla«, másokhoz kreatív, felelős munkavállalókra van szükség".[54] Mindez Lukácsnak is világos volt. Mint írja:

> A „virtuóz" specialista azonban, aki objektivált és dologgá lett szellemi képességeit áruba bocsátja, nem csupán a társadalmi történés nézője lesz [...], hanem saját objektivált és dologivá lett képességeinek funkcionálásával kapcsolatosan is kontemplatív attitűdöt vesz fel. A leggroteszkebb módon ez a zsurnalizmusban nyilvánul meg, ahol maga a szubjektivitás, a tudás, a temperamentum, a kifejezőkészség lesz mind a „birtokos" személyiségétől, mind a feldolgozott tárgy materiális, konkrét lényegétől független, öntörvényűen működésbe hozott, absztrakt mechanizmussá.

52 Vö. Husserl 2000; Merleau-Ponty 2012; Vermes 2006.
53 Hochschild 1983. 7.
54 Harvey 1998. 406.

> Az újságírók „elvtelensége", élményeik és meggyőződésük prostitúciója csupán a kapitalista eldologiasodás csúcspontjaként érthető meg.[55]

Nem véletlenül hasonlítja e ponton Lukács az újságírókat prostituáltakhoz, mint a szubjektivációra való képesség eldologiasodásának másik példái.

Eltárgyiasulás és eldologiasodás a prostitúcióban

Eldologiasodás tehát az, amikor a munkás csak mint a munkaformában éppen aktuálisan lényeges generatív testi potenciáljának, tehát munkaerejének hordozója jelenik meg. Ahogy Marx fogalmaz, a gyári munka „[a] munkást abnormissá nyomorítja, mert részletügyességét melegházszerűen érleli azáltal, hogy a termelő törekvések és képességek egész világát elnyomja benne, mint ahogy a La Plata államokban csak azért vágják le az egész állatot, hogy bőrét vagy faggyúját megszerezzék".[56] De nem csak a gyári munka ilyen: minden, a tőkefelhalmozás logikájának – közvetlenül vagy közvetetten – alávetett munkafolyamatban a munkás csak generatív testi potenciáljának azon szegmense dologi hordozójaként tűnik fel, mely a munkafolyamat szempontjából – racionális számítás után – lényegesnek bizonyul. Így az eldologiasodás nem feltétlenül jelent eltárgyiasítást, de jelenthet. Az eldologiasítás éppen azt jelenti, hogy racionális kalkuláció szerint a munkás „kiképzett gorillaként" – vagy ahogy Harvey fogalmaz, „biorobotként" – beilleszthető a munkafolyamatba úgy, hogy a munkaszervezésben a szubjektivitása figyelmen kívül van hagyva, tárgyiasítva van, vagy beépíthető szubjektivitásának dologi hordozójaként, aki a tőkefelhalmozás érdekében megért, mentalizál, pszichésen ráhangolódik más szubjektumokra.

Fortunati absztrakt viszonyrendszere szerint a közvetetten kizsákmányolt munkások esetében is így van, csak ebben az esetben a férfi bérmunkás önérdekű racionalitása számít. Az idézett német kutatásban a viszonyok jellemzően eltárgyiasítók, a használók nem törődnek a prostituált nők szubjektivitásával, vágyaival, szenvedésével. Ahogy Levinas írja, az erőszak mindig bizonyos értelemben tárgyiasítást is magába foglal, mert az erőszak gyakorlatában a Másik szenvedése olyan alapvető testi tapasztalat, amelyet csak a másik tárgyként való kezelésével lehet a gyakorlatba integrálni.[57] Bár jellemzően más körülmények között és más társadalmi miliőben zajló prostitúcióról szóló diskurzusból hoztam példákat, a szexmunka ezekben az esetekben ugyanúgy eldologiasodottnak tekinthető. Ebben a kontextusban a prostituáltakat használó férfiak a prostituáltak szexuális generatív testi potenciálját saját bérükre cserélik és racionális számítás szerint alávetik saját vágyaiknak. Kevésbé tárgyiasító, de ugyanannyira dologiasító.

55 Lukács 1971. 343–344.
56 Marx 1955. 338.
57 Levinas 1988.

A prostituált szexuális élettevékenysége ugyanúgy elidegenedett, egy olyan viszonyt termel újra, mely fölött nincs hatalma és amely ellene van. Csakhogy ezekben az esetekben nemcsak puszta testük és fizikai képességük vetődik alá az elidegenített viszonyrendszernek, hanem szubjektivitásuk, tehát a mentalizációra és a „színészkedésre" (*deep acting*) való képességük is. Ebben az esetben tehát, a használó azt is elvárhatja, hogy a prostituált ne csak a fizikai értelemben vett generatív szexuális potenciálját vesse alá az akaratának, hanem hogy még kedves is legyen közben. Az első német esettanulmány a prostitúció tárgyiasító oldalát, míg a magyar esettanulmány a szubjektivitásnak a cserébe való bevonását mutatja be. De az eldologiasításban nincs különbség.

Lukács összességében nemcsak egy nem tárgyiasító, hanem egy nem dologiasító társadalom képét látta a kommunizmusban. Egy olyan társadalomét, amelyben egy embernek sincs hatalma a másik ember generatív testi potenciálja felett, és azt az emberek szabadon összehangolják munkában és szexben egyaránt. Ebből a szempontból nem az a két nézet áll szemben egymással, hogy a prostituáltakat el kell ismerni mint szexmunkásokat, illetve hogy a prostitúciót fel kell számolni. A prostituáltak eldologiasított munkásként – a munkásosztály részeként – való elismerése éppen az olyan eldologiasított praxisok felszámolásának része, mint a prostitúció.

Hivatkozott irodalom

ARATO, Andrew: Lukacs' Theory of Reification. *Telos* 11 (1972) 1. sz. 25–66.

BARNA Emília – CSÁNYI Gergely – GAGYI Ágnes – GERŐCS Tamás: A rendszerváltozás utáni magyar feminista mozgalom globális, történeti perspektívából. *Replika* 108–109 (2019). 241–262.

BEBEL, Ferdinand August: *A nő és a szocializmus*. Budapest: Népszava. 1928.

BRUFF, Ian: The Body in Capitalist Conditions of Existence: A Foundational Materialist Approach. In. *Body/State*. Szerk. CAMERON, Angus – DICKINSON, Jen – SMITH, Nicola. Farnham: Ashgate Publishing. 2013. 67–83.

CSÁNYI Gergely: Eldologiasodás a Globális Társadalmi Gyárban. Lukács jelentősége a kapitalizmus globális szemléletében. *Elpis* 26 (2023) 57–71.

DÉS Fanni: „470-et adott és csak egy kicsit fojtogatott" – szegénységben élő nők a félperiféria és a centrum között. *Fordulat*, 24 (2018) 187–214.

DWORKIN, Andrea – MACKINNON, Catharine: *In Harm's Way: The Pornography Civil Rights Hearings*. Cambridge: Harvard University Press. 1997.

DWORKIN, Andrea – MACKINNON, Catharine: *Pornography and Civil Rights: A New Day for Women's Equality*. Minneapolis: Organizing Against Pornography. 1988.

EKMAN, Kajsa Ekis: *Being and being bought: Prostitution, Surrogacy and the Split Self*. North Geelong: Spinifex Press. 2013.

ENGELS, Friedrich: *A család, a magántulajdon és az állam eredete: Lewis H. Morgan kutatása nyomán*. Budapest: Magyar Helikon. 1970.

FANON, Franz: *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press. 1963.

FARLEY, Melissa –KLEINE, Inge – NEUHAUS, Kerstin – MCDOWELL, Yoanna – SCHULZ, Silas – NITSCHMANN, Saskia: *Men who pay for sex in Germany and what they teach us about the failure of legal prostitution: a 6-country report on the sex trade from the perspective of the socially invisible 'freiers'*. URL: https://prostitutionresearch.com/wp-content/uploads/2022/11/Sex-buyersEnglish-11-8-2022pdf.pdf.

FEDERICI, Silvia: *Revolution at Point Zero: Housework, Reproduction, and Feminist Struggle*. Binghamton: PM Press. 2012.

FORTUNATI, Leopoldina: *The Arcane of Reproduction: Housework, Prostitution, Labor, and Capital*. New York: Autonomedia. 1981.

HARVEY, David: The Body as an Accumulation Strategy. *Environment and Planning D: Society and Space* 16 (1998) 4. sz. 401–421.

HARVIE, David: All Labour Produces Value For Capital And We All Struggle Against Value. *The Commoner* 1 (2005) 10. sz. 132–171.

HOCHSCHILD, Arlie Russell: *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*. Berkeley: University of California Press. 1983.

HUSSERL, Edmund: *Karteziánus elmélkedések*. Budapest: Atlantisz. 2000.

KATONA Noémi: Political Representation and Spokespersons in the Prostitution vs. Sex Work Debate. *Intersections. East European Journal of Society and Politics* 6 (2020) 1. sz. 139–163.

KISS Viktor: *Ideológia, kritika, posztmarxizmus. A baloldal új korszaka felé*. Budapest: Napvilág. 2018.

KOLLONTAI, Alexandra: Prostitution and Ways of Fighting It. *Marxist.org*, 1921. URL: https://www.marxists.org/archive/kollonta/1921/prostitution.htm.

LENIN, Vlagyimir Iljics: Az ötödik nemzetközi prostitúcióellenes kongresszus. In. *Marx, Engels, Lenin a nőkérdésről és a családról*. Budapest: Kossuth Könyvkiadó. 1967. 125–126.

LÉVINAS, Emannuel: Useless Suffering. In. *The Provocation of Levinas. Rethinking the Other*. Szerk. BERNASCONI, Robert – WOOD, David. New York: Routledge. 1988. 156–168.

LUKÁCS György: *Történelem és osztálytudat*. Budapest: Magvető. 1971.

MACKINNON, Catharine: Feminism, Marxism, Method, and the State: An Agenda for Theory. *Signs* 7 (1982) 3. sz. 515–544.

MACKINNON, Catharine: *Toward a Feminist Theory of the State*. Cambridge: Harvard University Press. 1989.

MÁRKUS György: Alienation and Reification in Marx and Lukacs. *Thesis Eleven* 5 (1982) 1. sz. 139–161.

MARX, Karl: *A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai*. Budapest: Kossuth Könyvkiadó. 1972.

MARX, Karl: *A tőke I*. Budapest: Szikra. 1955.

MARX, Karl: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*. Budapest: Kossuth Könyvkiadó. 1977.

MÉREI Ferenc – V. BINÉT Ágnes: *Gyermeklélektan*. Budapest: Gondolat. 1978.

MERLEAU-PONTY, Maurice: *Az észlelés fenomenológiája*. Budapest: L'Harmattan. 2012.

PODOLETZ Léna: A prostitúció szabályozásának lehetséges megoldásai és főbb problémái. *Belügyi Szemle* 63 (2015) 3. sz. 97–122.

REICH, Wilhelm: A szexuálpolitikai szövetség platformja. *Medvetánc* 2–3 (1983) 184–191.

SACKS, Jared: Rethinking surplus-value: recentring struggle at the sphere of reproduction. *Interface: a journal for and about social movements* 11 (2019) 1. sz. 147–177.

SPITZ, René: Hospitalism: Genesis of Psychiatric Conditions in Early Childhood. *Psychoanalytic Study of the Child* 1 (1945) 53–74.

VERMES Katalin: *A test éthosza. A test és a másik tapasztalatának összefüggése Merleau-Ponty és Lévinas filozófiájában*. Budapest: L'Harmattan. 2006.

VON WERLHOF, Claudia: The Proletarian Is Dead. Long Live the Housewife? In. *Households and the World-Economy*. Szerk. SMITH, Joan – WALLERSTEIN, Immanuel – EVERS, Hans-Dieter. Thousand Oaks: Sage. 1984. 131–150.

WEBER, Max: *Gazdaság és társadalom. I. kötet*. Budapest: Közgazdasági és Jogi Kiadó. 1986.

DOI: 10.70831/TO100.5

Éber Márk Áron

A „messianisztikus utópizmus" három formája?

A korai Lukács György, a kései Pierre Bourdieu és kortársunk, Vivek Chibber a munkásság osztállyá szervez(őd)ésének lehetőségeiről[1]

„A társadalmi harc most a tudatért, a társadalom osztályjellegének elleplezéséért vagy felfedéséért folytatott ideológiai harcban tükröződik."[2]

1 E tanulmány korábbi változata elhangzott a *Történelem és osztálytudat 100* című Lukács-konferencia második napján (Pécs, 2023. április 27–28.). Az előadást követően számos visszajelzést, kérdést és jobbító szándékú kritikai megjegyzést kaptam. Különösen hálás vagyok András Csaba, Bagi Zsolt, Forczek Ákos, Grósz Eszter, Jaksa Csaba, Kőszeghy Ferenc, Őze Eszter, Peisz Balász és Weiss János kérdéseiért, észrevételeiért és kommentárjaiért. 2023 novemberében a Helyzet Műhelyben három alkalmas intenzív olvasószemináriumot tartottunk a *Történelem és osztálytudat*ról Peisz Balázs vezetésével és – a Helyzet Műhely tagjain túl – Forczek Ákos és Kőszeghy Ferenc részvételével. Nagyon sokat tanultam e három alkalomból (2023. november 10., 17., 24.), hálás vagyok a résztvevőknek. Külön hálás vagyok Forczek Ákosnak megvilágító magyarázataiért, hogy mások mellett nekem is segített jobban megérteni a hegeli-marxi dialektika nyomait a korai Lukács szövegeiben. Jelen tanulmányom sokat köszönhet továbbá Fáber Ágoston, Hadas Miklós, Némedi Dénes, Rényi Ágnes és Wessely Anna Bourdieu-értelmezéseinek. Nagyon köszönöm továbbá e szöveg és a kötet két szerkesztője, Daradics Boglárka és Csabay István gondos és figyelmes szerkesztőmunkáját.

2 Lukács 1923. 71; Lukács 1968. 233; Lukács 1971. 288–289; Lukács 2023. 121. Lukács György írása eredetileg a *Kommunismus* folyóiratban jelent meg Bécsben, 1920. április 17-én „Klassenbewußtsein" címmel. Az alábbiakban, ahol csak tehetem, külön jelzem a *Történelem és osztálytudat* négy különböző kiadásának oldalszámait. Előbb a két meghatározó német kiadását (Lukács 1923; Lukács 1968), majd a két magyar kiadását (Lukács 1971; Lukács 2023).

A „most" szélessége

Ami 1923-ban, a *Történelem és osztálytudat* megjelenésekor igaz volt – hogy „[a] társadalmi harc *most* a tudatért, a társadalom osztályjellegének elleplezéséért vagy felfedéséért folytatott ideológiai harcban tükröződik" –, az bő száz évvel később, ma is igaz. Ez a széles *most* egyidős a kapitalizmussal.[3] Jelen tanulmány aktualitását is ez adja. Persze *nem ugyanúgy* volt aktuális száz éve, ahogyan ma.

A mottó forrását, az *Osztálytudat* című tanulmányt, Lukács György 1920-ban Bécsben vetette papírra. A magyarországi Tanácsköztársaság ekkorra már összeomlott, a spartakisták felkelését Berlinben leverték, Rosa Luxemburgot és Karl Liebknechtet eddigre már megölték, Lukácsék pedig bécsi emigrációjukban voltak. Türelmetlenül várták a visszatérést, lázasan egy újabb lehetőséghez akartak jutni. E vágy tükröződik a *Történelem és osztálytudat* lapjain: a vágy és az akarat összefonódása a reményben, hogy megfordul és visszatér a forradalmi hullám. Hogy eljön a Messiás. Bő négy évtizeddel később ezt a reményteli várakozást, küldetéses világakarást, lázas szervezkedést nevezte a kései Lukács „messianisztikus utópizmus"-nak, illetve „forradalmi messianizmus"-nak –, ezzel bírálva korai művét és ifjonti önmagát.[4]

Tanulmányom kérdése a következő: milyen formákban jelenik meg ez az akarat, vágy és remény a korai Lukács Györgynél, illetve két szociológusnál, a kései Pierre Bourdieu-nél és kortársunknál, Vivek Chibbernél? Milyen módon jelenik meg náluk az a meggyőződés, hogy a munkásság osztállyá szervez(őd)ése *egyszerre lehetséges és kívánatos*? E tanulmányban tehát a közös cselekvés lehetőségeit, a kollektív politikai cselekvés lehetőségfeltételeit vizsgálom három példa összevetésével. Célom megvizsgálni a munkásság (ön)szervez(őd)ésének szükséges és elégséges feltételeit, ez által pedig közelebb jutni a válaszhoz, ami egy klasszikus kérdésre adható: *Mi a teendő?*

Kérdésem fogalmi tartópilléreinek tisztázására az alábbi négy megjegyzés szolgál:

1. *Minek az osztálya? A proletariátusé/munkásságé.* Lukács proletariátusról írt, Bourdieu és Chibber munkásságról. E kettő nem minden esetben jelenti ugyanazt, a köztük lévő különbségnek – mások mellett – Kiss Viktor is nagy jelentőséget tulajdonít.[5] A proletariátust a kapitalizmust megelőző világrend felbomlása hozza létre, a tőkés átalakulás terméke, a kapitalizmus dezintegráló hatásának eredménye.[6] A proletariátus ennyiben nincstelenek és

3 Lukács megfogalmazásában: „Az osztálytudat a kapitalizmussal, a rendi struktúra megszüntetésével, egy *tisztán gazdaságilag* tagozódott társadalom megteremtésével, a *tudatossá válás lehetőségének* szakaszába lépett". (Kiemelések az eredetiben.) Lukács 1923. 71; Lukács 1968. 233; Lukács 1971. 288; Lukács 2023. 121.

4 Lukács 1971. 701–720; Lukács 1968. 15–30.

5 Kiss 2021. 28–32.

6 „Ha a proletariátus az eddigi világrend felbomlását hirdeti, ezzel csak saját létezésének titkát mondja ki, mert ő ennek a világrendnek tényleges felbomlása" – írja Marx (A hegeli jogfilozófia kritikájához. Bevezetés. *MEM.* 1. köt. 390.), idézi Lukács 1923. 15; Lukács 1968. 173; Lukács 1971. 213; Lukács 2023. 57.

SZTE Klebelsberg Könyvtár SZEGED 8.

kiszolgáltatottak összessége. A munkásság ezzel szemben a munka világába *(vissza)integrált* népességet jelent, olyasvalakiket, akiknek (újra) van helyük a társadalmi munkamegosztásban. E tanulmányban e két kifejezést azonos jelentéssel használom: osztállyá szervez(őd)ésen a proletariátus/ munkásság osztállyá szervez(őd)ését értem.

2. *Szervezés vagy szerveződés? (Ön)szervez(őd)és.* Az osztállyá válás (osztályöntudatra ébredés, osztályképződés) egyszerre az osztályon belülről és azon kívülről indukált folyamat. Az osztályt munkások szervezik belülről, e szervezést segítik az osztályhoz társuló értelmiségiek, miközben külső körülmények (összeütközések, események, küzdelmek) is hatnak az osztály (ön) szervez(őd)ésére. E tanulmányban mindkét jelentést használni kívánom: osztállyá szervez(őd)ésről írok.
3. *Szükségszerű-e az osztállyá szervez(őd)és? Semmiképpen sem.* Lukács, Bourdieu és Chibber egyaránt *lehetségesnek* és *kívánatosnak* látta a proletariátus/ munkásság osztállyá szervez(őd)ését, ám egyikük sem tekintette ezt *szükségszerűnek*. Lukács számos megfogalmazása *mintha* valamiféle szükségszerűségre utalna a *Történelem és osztálytudat*ban, *mintha* a forradalmi dialektika *elkerülhetetlenül* a proletariátus osztálytudatra ébredése felé hajtaná a történelmet. Egy helyütt azonban kimondottan cáfolja, hogy itt szükségszerűségről lenne szó.[7] Így tehát semmiképpen nem élhetünk a történelmi szükségszerűség feltevésével, a történelemnek nincs iránya (vagy ha volna is, általunk nem ismert); nem állíthatjuk, hogy a történelem szükségszerűen a proletariátus/ munkásság osztállyá szervez(őd)ése felé haladna.
4. *Lehetséges-e egyáltalán a proletariátus/ munkásság osztállyá szervez(őd)ése? Igen, egyaránt lehetséges és kívánatos.* A *Történelem és osztálytudat* megírása és megjelenése idején (1919–1923) még könnyebben hihető volt az ortodox marxizmus tétele a történelem dialektikájáról, ami szerint az osztállyá szervez(őd)és *lehetséges*. Az elmúlt negyven-ötven évben ezt az előfeltevést számos támadás érte. A kései Bourdieu esetében (a kilencvenes években, vagyis ún. „politikai fordulata" után) az osztállyá szervez(őd)és elvi *lehetségességének* tézisét is elhamarkodott, illetve megalapozatlan állításnak minősítették azok az diskurzusok, amelyek a(z) (munkás)osztály végérvényes halálát hirdették („*death of class*").[8] Kortársunk, Vivek Chibber, ma szintén éles vitákat kavar azzal, hogy a munkásság osztállyá szervez(őd)ését lehetségesnek, sőt az antikapitalista baloldal stratégiája szempontjából követendőnek, kívánatosnak ítéli. Osztom Lukács, Bourdieu és Chibber álláspontját: a proletariátus/ munkásság osztállyá szervez(őd)ése egyszerre lehetséges és kívánatos.

7 Lukács 1971. 616–619; Lukács 2023. 396–399. Köszönöm Forczek Ákosnak, hogy rámutatott erre és hitetlenkedő visszakérdezéseim ellenére is türelmesen válaszolva világította meg e problémát.
8 Pakulski – Waters 1996.

Tanulmányomban bemutatom, miként vélekedik e három szerző a proletariátus/ munkásság osztállyá szervez(őd)ésének *lehetőségeiről*, azaz *lehetségességéről és kívánatosságáról*. Míg a fiatal Lukácsnál kulcsszerepet játszik a forradalmi dialektika, addig Bourdieu és Chibber elveti a dialektika hegeli-marxi módszerét. Bourdieu elsődlegesen a munkásság *politikai* (ön)szervez(őd)ését szorgalmazza *a politikai mezőben*, Chibber pedig elsődlegesen a munkásság *gazdasági* (ön) szervez(őd)ését tartja kulcsfontosságúnak a *munkahelyeken* (nyomásgyakorlás a munkáltatóra/ tőkére a termelés rejtett műhelyeiben). Ez azonban mindkettőjüknél inkább elsődlegességet, semmint kizárólagosságot jelent. Az osztállyá (ön) szervez(őd)és kulcsa a gazdasági, a politikai, valamint a kulturális és ideológiai küzdelem egyesítésében, dialektikus egységbe vonásában rejlik.

Elemzésem során a korai Lukács Györgytől mindenekelőtt a *Történelem és osztálytudat* című könyvét (1923), a kései Pierre Bourdieu-től a „politikai fordulata" szempontjából releváns, azaz főként kilencvenes évektől közreadott vonatkozó munkáit, a kortárs Vivek Chibbertől pedig két legújabb könyvét veszem alapul: *The Class Matrix: Social Theory After the Cultural Turn* (2022), valamint: *Confronting Capitalism: How the World Works and How to Change It* (2022).[9]

Megelőlegezett válaszom szerint mindhárom esetben túlzás „messianisztikus utópizmusról" beszélni. Ez az értelmezés valójában egy elítélő minősítés, ami túlságosan kritikus (a kései Lukács esetében túlságosan *ön*kritikus) azon szereplőkkel szemben, akik kísérletet tettek arra, hogy dialektikus egységbe vonják munkásságuk elméleti és gyakorlati oldalát. Bárhogyan nevezzük is meg ezt a két oldalt – teória és praxis, tudomány és politika, *sein* és *sollen*, megismerés és cselekvés, filozófia és szervezés, kutatás és akció, akadémia és mozgalom –, az összekapcsolásukra tett erőfeszítésük, valamint akaratuk, vágyuk és reményük összefonódása, hogy mindez társadalmi változásban összegződik, cinikus és elítélő minősítés helyett elismerést és méltányos megítélést érdemel.

A kései Lukács a korai ellen

A *Történelem és osztálytudat* 1968-as német újrakiadásához írott előszavában Lukács György ismert módon rendkívül távolságtartóan nyilatkozott e korai művéről.[10] „A könyv teljesen idegenné vált számomra..." – írta 1967 márciusában Budapesten –, majd így folytatta: „...akárcsak 1918–19-ben az azelőtti írásaim".[11] Nemcsak a *Történelem és osztálytudat*ot utasította el tehát a kései Lukács, hanem általában korai műveit, fiatal alkotói korszakát-korszakait is. Szintén 1967-ben így írt:

9 Chibber 2022a; 2022b.
10 Lukács 1968. 11–41; Lukács 1971. 695–735.
11 Lukács 1971. 732; a német eredetiben: 1968. 39.

> Azzal a vallomással kell kezdenem, hogy szellemileg túlhaladott munkáimmal szemben világéletemben szerfelett közömbös voltam. Így egy évvel *A lélek és a formák* megjelenése után egy levélben, amelyben megköszöntem a könyv recenzeálását, azt írtam Margarethe Susmann-nak, hogy „az egész is, formája is teljesen idegenné vált számomra". Így történt ez *A regény elméletével*, és így történt ezúttal is a *Történelem és osztálytudat*tal.[12]

A *Történelem és osztálytudat*tal azonban különösen kritikus volt. Fiatalkori álláspontját „messianisztikus utópizmusa", „forradalmi messianizmusa" miatt bírálta.[13] „A húszas évek szektarianizmusának" – mint írta – „messianisztikus-utópisztikus célkitűzései voltak", korabeli folyóiratuk, a *Kommunismus* is ezt a „messianista szektarianizmust" szolgálta.[14] Ez sarjadt ki akkor társadalmi-politikai helyzetük érzékelésének talajából:

> Ez a vonal azon az akkoriban még igen eleven hiten nyugodott, hogy a nagy forradalmi hullám – amely az egész világot, de legalábbis egész Európát rövid időn belül el fogja vezetni a szocializmushoz – korántsem ült el a finnországi, magyarországi és müncheni vereségekkel. Az olyan események, mint a Kapp-puccs, az olaszországi gyárfoglalások, a lengyel–szovjet háború, sőt, a márciusi akció, megerősítették bennünk azt a meggyőződést, hogy a világforradalom gyorsan közeledik, hogy hamarosan sor kerül az egész kultúrvilág totális átalakítására.[15]

A *Történelem és osztálytudat* ebben a szellemi-politikai légkörben fogant. A legjobban ezt talán Sinkó Ervin írásai érzékeltetik, mindenekelőtt az *Optimisták*, illetve a *Szemben a bíróval.*[16] Az *Optimisták* egyik szereplője, Vértes (akit Sinkó pontosan tudható módon Lukács Györgyről mintázott), egy monológjában például így összegzi a frissiben bolsevikké váló Lukács nézeteit:

> A marxizmus – mondja Vértes – felismeri a történelem mozgató erőit, és azáltal, hogy ezt a felismerést az osztályöntudat formájában mint történelemalkotó erőt látja meg, olyan jelentőséget ad a szellemnek a történelemben, mint egy rendszerben sem, s nem is volt egy korban sem az öntudatnak az a világtörténelmi szerepe, mint az utolsó elnyomott osztály, a proletariátus harcában. A történelem erői a proletár osztályöntudatban szűnnek meg vak, katasztrofális, sorsszerű hatalmak lenni; épp ezért a proletariátus harca nemcsak osztályharc, mint a burzsoázia forradalma volt, hanem magának az öneszméletre ébredt szellemnek a harca a társadalom vak, materialisztikus erőivel szemben.[17]

12 Lukács 1971. 734; az eredetiben: 1968. 40.
13 Lukács 1971. 701–720; Lukács 1968. 15–30.
14 Lukács 1971. 701; Lukács 1968. 15.
15 Lukács 1971. 700–701; Lukács 1968. 15.
16 Sinkó 2010; Sinkó 1983. De távolabbról az *Egy regény regénye* és a *Tizennégy nap* is. Sinkó 2011; Sinkó 1982.
17 Sinkó 2010. 247–248.

Ez a gondolat ölt testet 1919–1922 között a *Történelem és osztálytudat*ban: az osztálytudatra ébredő proletariátus a történelem puszta tárgyából annak alanyává és tárgyává, szubjektum–objektumává válik. Lukácsnál e gondolat meglehetősen összetett, több folyamat összefonódásaként fogja fel. A proletariátus egyfelől a történelmi folyamat, az egész társadalom és önmaga *megismerésének alanyává* válik *(egyszerre megismerőjévé és megismertjévé).* Másfelől a proletariátus a forradalmi cselekvés alanyává lesz, azaz a történelem, a társadalom és önmaga átformálójává válik *(egyszerre átalakítójává és átalakítottjává).* Így alakul a proletariátus osztálya a történelem szubjektumává *és* objektumává egyaránt a megismerésben *és* a cselekvő beavatkozásban. Elmélet és gyakorlat egységét tehát egyfelől a proletariátus öntudatra ébredése, öntudatossá válása hozza létre *(Bewusstwerden)*, másfelől pedig önérvényesítése-önigenlése *(Selbstbehauptung).*

De mégis hogyan megy végbe ez az összetett folyamat? – kérdezhetjük a fiatal Lukácsot. Hogyan vonható elmélet és gyakorlat egységbe? Lukács itt egy *„döntő lépést"* nevez meg, melynek meg kell történnie, amelyet a proletariátusnak meg kell lépnie. Nem elegendő, hogy gondolat és valóság „közeledik egymáshoz", mindinkább egymásra vonatkozik és egymásra talál – mindez nem jelent automatizmust, szükségszerűséget. Csak akkor egyesíthető elmélet és gyakorlat, ha a történeti folyamat tudatossá válik a proletariátusban, és ha a proletariátus ennek eredményeképpen megteszi a szükséges *„döntő lépést"* – azaz cselekvőként lép be a történelmi összfolyamatba.[18] Beavatkozásának eszköze a párt. Gyakorlat és elmélet egyesítésének szervezeti és politikai feladatait eszerint a pártszervezetnek kell ellátnia a proletariátus osztálya nevében.[19]

Lukács szerint a párt és az osztály számára az utat az ortodox marxizmus *módszere*, a dialektikus marxizmus hivatott megmutatni. A történelmi folyamat helyes megismeréséhez és forradalmi átalakításához a dialektikus totalitásszemlélet adja a kulcsot, hiszen: „A materialista dialektika forradalmi dialektika".[20] Ez segít helyesen felfogni a történelmi összfolyamatot és ez mutatja az irányt a forradalom felé. Aki elveti ezt a módszert vagy letér ennek útjáról, Lukács szerint az ortodox marxizmus útjáról tér le. Egyrészt elhibázza a történelmi-társadalmi valóság *megismerését* (elméleti probléma), másrészt kudarcot vall a valóságot átalakítani kívánó *cselekvése* során (gyakorlati probléma). Vagyis aki elhagyja a dialektikus totalitásszemlélet módszerét, mintegy éleslátását és iránytűjét is elveszíti. Megismerő- és cselekvőképessége meggyengül, tudománya az önmagukban semmitmondó „tények" „józan" és „elfogulatlan" számbavételévé silányul, amelyet a dialektika legfeljebb díszíteni és akadályozni tud:

18 Ez a rekonstrukció mindenekelőtt az alábbi szakaszra támaszkodik: Lukács 1923. 14–15. Lukács 1968. 172–173; Lukács 1971. 211–212; Lukács 2023. 56–57.
19 Lukács 1923. 298–342; Lukács 1968. 471–517; Lukács 1971. 602–660; Lukács 2023. 384–432.
20 Lukács 1923. 14; Lukács 1968. 172; Lukács 1971. 211; Lukács 2023. 56; vö. Forczek – Mesterházi 2023. 19–31; Mesterházi 1987.

> Ha elhomályosul a dialektikus módszernek ez az értelme, akkor szükségképpen a marxista „szociológia" vagy „gazdaságtan" felesleges kellékeként, puszta díszítő elemeként jelenik meg. Éppenséggel akadályozni látszik a „tények" „józan", „elfogulatlan" kutatását, olyan üres konstrukciónak tűnik, melynek kedvéért a marxizmus erőszakot tesz a tényeken.[21]

A dialektika elhagyásának igazi problémája azonban a korai Lukács szerint *a politika oldalán* jelentkezik:

> Részben éppen filozófiai ismeretek által nem akadályozott „elfogulatlanságá"-nak eredményeképpen Bernstein mondta ki a legvilágosabban, és fogalmazta meg a legélesebben e kifogást a dialektikus módszerrel szemben. Azok a valóságos következtetések azonban, a politikai és gazdasági jellegűek, amelyeket álláspontjából – a módszernek a hegelianizmus „dialektikus kelepcéitől" való megszabadításából – levont, világosan mutatják, hogy merre vezet ez az út. Kiderül, hogy az opportunizmus, a forradalom nélküli „fejlődés", a szocializmusba való harc nélküli „belenövés" következetes elméletének megalapozásához el kell távolítani a dialektikát a történelmi materializmus módszeréből.[22]

Vagyis ha eltávolítjuk a dialektikát a történelmi materializmus módszeréből, akkor azzal vagy az opportunizmus, vagy – ami rosszabb – a polgári gondolkodás zsákutcájába kormányozzuk magunkat. A korai Lukács felől nézve éppen ezt tette – mások mellett – Pierre Bourdieu és Vivek Chibber is.

A kései Pierre Bourdieu és ún. „politikai fordulata"

Pierre Bourdieu (1930–2002) francia szociológus rengeteget merített Marxtól és a marxi hagyományból, ennek ellenére következetesen elutasította, hogy marxista lenne. Ezzel az elhatárolódással alighanem elsősorban Louis Althussertől és tanítványi körétől kívánt távolságot teremteni.[23] Nem volt ortodox marxista abban az értelemben, ahogyan azt a fiatal Lukács meghatározta. A szociológia és a szociológus feladatát nem a forradalmi átalakulás lehetőségének kutatásában határozta meg – s így saját feladatát sem. Visszatérően használt ugyan dialektikus megfogalmazásokat, rendre utalt a dialektikára, és elemzési eszközeinek használatakor is markáns dialektikus szemlélet figyelhető meg; ennek ellenére módszerét csak bajosan nevezhetnénk azonosnak a totalitás módszertani nézőpontjával abban az értelemben, ahogyan az ifjú Lukács írt róla. A dialektika Bourdieu-nél a leginkább egy Marxra *is* támaszkodó nem-marxista szociológia „felesleges kellékeként, puszta díszítő elemeként" jelent meg.[24]

Hozzávetőlegesen hatvanéves koráig, Bourdieu nem lépett fel nyíltan a politika porondjára: munkásságának első bő három évtizedében nincs nyoma annak, hogy nyilvánosan politizált volna. Életművének jelen szempontból legérdekesebb szakasza a kilencvenes évek elején kezdődött. Ekkorra már több mint harminc évnyi tudományos munkásság állt mögötte (vagy húsz kötet, több tucat tanulmány és így tovább). Rendkívül nagyra becsült, különféle díjakkal és tisztségekkel elismert szociológus volt, amikor – némiképp váratlanul – belépett a politikai küzdelmek arénájába. 1981 óta a Collège de France professzora, 1985 óta a francia szociológiai kulcsintézményeinek (EHESS, CSE) igazgatója volt, 1993-ban pedig elnyerte a CNRS-aranyérmét, amely a legmagasabb tudományos elismerést jelenti a francia akadémiában; emellett 1996-ban elnyerte a Kaliforniai Egyetem (UCLA) Goffman-díját is. Társadalomkutatóként ezzel a csúcsra ért – csaknem mindent elért, amit elérhetett. „Politikai fordulatával" a kései Bourdieu így egy önmagát mindaddig következetesen kutatóként meghatározó *tudományos szaktekintély*, nagy ismertségnek és megbecsültségnek örvendő társadalomkutató lépett fel és emelt szót *közéleti-politikai* ügyekben.[25]

Bourdieu politikai fellépése a korai Lukács mércéje szerint egyáltalán nem minősült volna forradalomra törőnek, saját korának társadalmi viszonyaihoz (a huszadik század utolsó évtizedének Franciaországához) mérten azonban kis túlzással forradalminak hatott. Bourdieu a francia jóléti állam, a közszolgáltatások, az állami nyugdíjrendszer és a társadalombiztosítás vívmányainak *védelmezőjeként*, a szociális- és munkajogok, a dolgozók, különösen a közalkalmazottak és a közszolgáltatásokban foglalkoztatottak, valamint a baloldali szakszervezetek *szószólójaként* lépett fel: visszatérő módon éles támadásokat intézett az „új globális mantra", a neoliberális globalizáció diskurzusai és képviselői ellen; erőteljesen fellépett a versenyképességre, a szabad piacra, a nemzetközi pénzügyi folyamatokra, valamint a gazdasági tér egységesülésére és globalizációjára hivatkozó neoliberális közpolitikák forszírozóival szemben; határozottan szót emelt a – mindenekelőtt Alain Juppé nevével szimbolizált – 1995 őszi megszorító csomaggal, a Juppé-tervvel szemben, a szociális biztonságot szavatoló jogok és intézmények „civilizációjának lerombolása ellen".[26]

Hogy jobban megítélhessük e fellépés radikalizmusát („forradalmi" voltát saját történeti-társadalmi viszonyai közt), e beavatkozások mibenlétét és hatásait, érdemes lehet külső forrásokra támaszkodnunk. Ahogyan Lukács emlékezete fennmaradt Sinkó Ervin írásaiban, úgy Bourdieu fellépései is nyomot hagytak az irodalomban és a közbeszédben. Az ezredfordulón Bourdieu-ről népszerű(sítő)

21 Lukács 1923. 17; Lukács 1968. 175; Lukács 1971. 215–216; Lukács 2023. 60.
22 Lukács 1923. 17; Lukács 1968. 175; Lukács 1971. 216; Lukács 2023. 60.
23 Visszatérő oldalvágásai például: „karosszék-marxisták", „materialisták matéria nélkül", akik összekeverik „a logika dolgait a dolgok logikájával" és így tovább. Lásd például Bourdieu 1989; Bourdieu 1993. 44, 50; Bourdieu 2000. 422–423, 429. Vö. Althusser – Balibar – Establet – Macherey – Rancière 2018. Rajtuk kívül Nicos Poulantzas is kapott ehhez hasonló elutasító-távolságtartó megjegyzéseket Bourdieu-től.
24 Lukács 1923. 17; Lukács 1968. 175; Lukács 1971. 216; Lukács 2023. 60.
25 Részletesebben: Fáber 2007; Fáber 2009; Fáber 2018; Fáber 2024.
26 Bourdieu 1984; Bourdieu 1998a; Bourdieu 1998b; Bourdieu 2003; Bourdieu 2008; Bourdieu – Wacquant 2014.

dokumentumfilm készült *A szociológia egy küzdősport* címmel. A rendező, Pierre Carles kamerája napokon keresztül követte Bourdieu-t – tiltakozásokra, rádiós stúdiókba, előadótermekbe, nyilvános beszélgetésekre, utcai megmozdulásokra, egyetemi és kutatóintézeti irodákba, igen tanulságosan dokumentálva a Bourdieu harcos megnyilatkozásait.[27]

De megemlékezik Bourdieu fellépéséről a népszerű francia írónő, Annie Ernaux is, 2008-ban megjelent *Évek* című regényében, később pedig egy 2023-ban megjelent esszéjében is.[28] A 2022-ben irodalmi Nobel-díjjal jutalmazott Ernaux a francia köztársasági elnök, Emmanuel Macron 2023-as „nyugdíjreformja" elleni tiltakozások apropóján emlékezett vissza az 1995-ös küzdelmekre.[29] Mint írta, rendkívül feldühítette 1995-ben Alain Juppé neoliberális reformcsomagja, akárcsak a tervezet névadójának mérhetetlen arroganciája. Leginkább azonban az háborította fel, hogy Juppé „reformtervét" néhány neves, baloldalinak gondolt értelmiségi aláírásával is támogatta (például Paul Ricoeur filozófus, Alain Touraine szociológus, Pierre Rosanvallon, Joël Roman és Olivier Mongin is). Ernaux így ír erről:

> Én, aki csodáltam Ricoeur munkásságát, megdöbbenve és felháborodva olvastam, hogy [szerinte] valójában létezik egy elit, amely „racionálisan érti a világot", és az emberek nagy tömege, akik csak vakon követik a szenvedélyeiket és a haragjukat vagy a vágyaikat. Egy csodálatos és emlékezetes beszédében Pierre Bourdieu, amikor felszólalt a vasutasok tüntetésén a Gare de Lyonnál, épp erről szólt és ehhez szerintem 2023-ban sem kell semmit sem hozzátenni: „Ez az ellentét a felvilágosult »elit« hosszú távú jövőképe és a nép vagy képviselőinek rövidlátó benyomása között, minden korban és minden országban a reakciós gondolkodásra jellemző".[30] Pierre Bourdieu volt az egyik vezéralakja az értelmiségiek másik, a sztrájkolókat támogató petíciójának. Aláírtam én is, mert nyilvánvalóan ezen az oldalon álltam. Lehetőségem nyílt arra, hogy elkötelezzem magam egy olyan ember mellett, aki fontos szerepet játszott az intellektuális ébredésemben és abban, hogy íróvá váljak.[31]

Majd a Nobel-díjas szerző azzal folytatja, mi mindent köszönhet Bourdieu-nek, akit csak könyveit olvasva ismert – s amelyek őt is írásra bátorították:

> Miután 1971-ben elolvastam [Bourdieu-től] a *Les Héritiers*-t [*Az örökösök*et], felhatalmazva éreztem magam a *Les Armoires vides* [*Az üres szekrények*] megírására, amely 1974-ben jelent meg. Azóta is folyamatosan olvasom őt, a *La Distinction*t [*A megkülönböztető előkelőség*et], a *La Noblesse d'Etat*-t [*Az állami nemesség*et] és ezt a könyvet, amely egyszerre a francia társadalom tükörképe és elemzése, és amely két évvel a Juppé-terv előtt jelent meg, a *La Misère du Monde*-ot [*A világ nyomorúságát*]. Bourdieu politikai szerepvállalása a sztrájkban számomra, íróként, kötelezettséget jelentett, hogy ne csak nézőként vegyek részt a közéletben. Látni, ahogy a nemzetközileg elismert szociológus bekapcsolódik a társadalmi konfliktusba, hallani a felszólalásait, hatalmas öröm és felszabadulás volt, ő kényszerített bennünket arra, hogy kiegyenesedve, felemelt fejjel álljunk, amikor Juppé és a többiek mind azt akarták, hogy húzzuk be a nyakunkat és görnyedjünk ketté.[32]

Így emlékezett tehát Bourdieu egyik *híve*. *Bírálói* egészen máshogyan. Kritikusai szerint a szociológus valósággal kifordult önmagából, egyszeriben küldetéstudatosan szónokolni kezdett, azaz egyfajta „messianizmus" kerítette a hatalmába. Kialakult a „két Bourdieu mítosza", amely szerint a tudós kutató jószerivel egy másik ember, mint a szavát nyilvánosan felemelő aktivista. Ez az értelmezés beszél „politikai fordulatról" is, amivel – mint azt Fáber Ágoston kimutatja – túlságosan sarkosan fog fel egy hangsúlyváltást Bourdieu életében: valójában kutatóként is egyértelműen állást foglalt, miközben nyilvános fellépése során sem hagyta maga mögött tudósi mivoltát. A „két Bourdieu" megkülönböztetése, sőt szembeállítása jobbára csak arra szolgál, hogy megfossza politikai összetevőjétől Bourdieu szakmai életútját (depolitizálja a tudóst), nyilvános szereplései mögül pedig elvitassa szakmájában kivívott tekintélyét. (E szerint, éles megfogalmazásban, Bourdieu populista népvezérré, demagóg hordószónokká vált, amivel le is rombolta korábbi tudományos munkásságát.)

A helyzet ehhez képest jóval egyszerűbb: Bourdieu *a kritikai szociológia*, egyszersmind *a szociológiai kritika* világszerte ismert képviselőjeként tudósként-kutatóként is határozott politikai álláspontot képviselt, még akkor is, ha ezt sosem (párt)politikusként tette. Ezzel egyidejűleg pedig kései politikai szerepvállalása során is tudósként-kutatóként fejtette ki nézeteit. Valójában tehát nincsen „két Bourdieu" (ez inkább egy mítosz) és valójában nem került sor „politikai fordulatra" sem. Sokkal inkább egyfajta hangsúlyeltolódásra lehetünk figyelmesek, amely legjobban a szociológus munkáiból rekonstruálható.[33]

Bourdieu rendkívül sokfelé ágazó kutatásai sok közös pontot mutatnak a korai Lukács érdeklődésével. Bourdieu felfogását a struktúrák újratermel(őd)éséről a *Történelem és osztálytudat* olyan ellenpontjaként is felfoghatjuk, mint ami kifejezetten kevés esélyt lát a forradalomra, szinte alig hagy lehetőséget a radikális társadalmi változásra.[34] Amíg a korai Lukács felfogásának fő pillérei a történelem, az osztálytudat és a forradalom (amennyiben a történelmi összfolyamat eredményeként a proletariátus osztályöntudatra ébred és megváltoztatja a fennálló viszonyokat), addig Bourdieu reprodukcióelmélete, a társadalmi viszonyok újratermel(őd)éséről alkotott felfogása ezt a struktúra, a habitus és a praxis

27 Carles 2001.
28 Ernaux 2021. 200–201; Ernaux 2023.
29 Ernaux esszéje magyarul is olvasható: Ernaux 2023.
30 Ez a beszéd Fáber Ágoston fordításának köszönhetően magyarul is olvasható: Bourdieu 2008. Lásd még Bourdieu 1998b. 24–29.
31 Ernaux 2023.
32 Ernaux 2023.
33 Ezeket az álláspontokat részleteiben elemzi: Fáber 2007; Fáber 2009; Fáber 2018; Fáber 2024. Fáber Ágoston e kérdések feltárásának szentelte doktori értekezését, amely alapjául szolgált a 2018-ben megjelent *Pierre Bourdieu: Elmélet és politika* című könyvének is. E kötet második, bővített kiadása 2024-ben jelent meg.
34 Bourdieu 1978; Bourdieu 2002.

elméleteiként fogalmazza át.[35] Eszerint a születéskor „készen talált" struktúrák formálják az ágensek habitusát (vagyis az e struktúrák között habitualizálódók tartós beállítódásait, észlelésük, értelmezéseik és gyakorlataik módját), habitusaikból fakadó gyakorlataik (praxisuk) pedig változatlan vagy némiképp megváltozott formában újratermelik a struktúrákat. Más szavakkal: Bourdieu szerint a struktúrákon belül elfoglalt pozíciók sajátos diszpozíciókat (hajlamokat-hajlandóságokat) alakítanak ki, mely diszpozíciók gyakorlatok formájában tendenciaszerűen reprodukálják a struktúrákon belül elfoglalt pozíciókat.[36]

Amíg tehát Lukács alapmodellje (történelem → osztálytudat → forradalom) lényegében a radikális társadalmi változás elmélete, addig Bourdieu modellje (struktúra → habitus → praxis) a reprodukció, a viszonylagos változatlanság elmélete. A korai Lukácsnak a Messiás elmaradásának kérdésére kellett valamilyen módon választ adnia: *de akkor miért nem következik be mégsem ez a radikális társadalmi változás?* A *Történelem és osztálytudat*ban erre szolgál az eldologiasodás elmélete, amely szerint az eldologiasodás, konkrétabban pedig a proletariátus tudatának eldologiasodása tartóztatja fel ezt a folyamatot. A korai Lukácsnál ez hivatott magyarázni a forradalmi átalakulás elmaradását. Vele szemben, a kései Bourdieu számára inkább az okoz kihívást, hogy egy éppen ellenkező kérdésre adjon választ: *de akkor hogyan lehetséges egyáltalán radikális társadalmi változás?* Bourdieu válasza erre valamelyest kidolgozatlan maradt: sohasem tagadta, de inkább árnyékban tartotta, kifejtetlenül hagyta azokat a mozzanatokat, amelyek magyarázhatóvá, sőt egyáltalán elképzelhetővé teszik a radikális társadalmi változást, egy esetleges forradalmi átalakulást.[37]

Bourdieu esetében mintha saját fellépéseivel, személyes cselekvő erejével próbálta volna kitágítani azokat a kereteket, amelyeknek elméletében csak igen szűkös mozgásteret engedélyezett. A korai Lukács kifejezéseivel élve: az öntudatra ébredés, a(z) (osztály)tudatossá válás mozzanata maradt elméletileg kidolgozatlanul Bourdieu-nél, miközben életének utolsó évtizedében (2002-ben bekövetkezett haláláig) mintha politikai gyakorlataival éppen át kívánta volna törni ezt a gátat.[38] A fiatal Lukács osztályfogalmát Bourdieu a „papíron lévő osztályok" koncepciójával helyettesítette, az osztálytudat lukácsi koncepciójának helyébe pedig a habitus koncepcióját állította.[39]

Kiindulásképpen térjünk vissza Bourdieu struktúra–habitus–praxis fogalmi hármasához. Felfogása szerint a *struktúra* e tekintetben a társadalmi struktúra (vagy társadalomszerkezet) a legátfogóbb mezőként felfogott társadalmi erőtér.

35 Bourdieu 1974. 80–82; Bourdieu 1990. 52–65; Bourdieu 2009. 208–236.

36 Bourdieu 1978; Bourdieu 1980; Bourdieu 1982. Bourdieu nézetei nem véletlenül rímelnek Marxéra: „Az emberek maguk csinálják történelmüket, de nem szabadon, nem maguk választotta, hanem közvetlenül készen talált, adott és örökölt körülmények között csinálják. Valamennyi holt nemzedék hagyománya lidércnyomásként nehezedik az élők agyára." Marx 1962. 105.

37 Fáber Ágoston ezért igyekszik feltárni és kihangsúlyozni Bourdieu munkáiban e lehetőségeket és magyarázatokat: Fáber 2007; Fáber 2009; Fáber 2013; Fáber 2018; Fáber 2024.

38 Bourdieu 1998a; Bourdieu 1998b; Bourdieu 2003; Bourdieu 2008; Bourdieu – Wacquant 2014.

39 Bourdieu 1982; Bourdieu 1985; Bourdieu 2002; Bourdieu 2010.

Ezt az objektív erőviszonyok (a tőkeviszonyok) feszítik ki és mozgatják (felfogásának mintaképe a mágneses erőtér), még pontosabban: a különböző erőforrások (tőkefajták) felhalmozásának és újraelosztásának folyamatai strukturálják.[40] Az e térben elfoglalt pozíciók valójában a társadalmi struktúrában elfoglalt helyzeteket, végső soron pedig osztály*helyzeteket* jelölnek. Ezek az osztályhelyzetek azonban nem azonosak az osztályöntudatos, cselekvőképes osztályokkal. Ezek még csak „papíron lévő osztályok".[41] Bourdieu-nél ez azt jelenti, hogy csak *potenciális* osztályok, amelyek csak szervezőmunka, illetve politikai mozgósítás eredményeképpen vál*hat*nak a közös cselekvés alanyaivá. Bourdieu szerint is szükség van tehát olyan politikai ágensekre – képviselőkre, szószólókra, mozgalmakra, pártokra, szakszervezetekre –, amelyek képesek megtestesíteni, egyszersmind életre lehelni az osztályt.[42] Élete utolsó évtizedében mintha maga is ilyen szószólóvá kívánt volna válni.

Bourdieu az osztálytudat marxi-lukácsi elképzelése helyére a *habitus* fogalmát dolgozta ki, amely lényege szerint struktúrák és (jelen esetben politikai) gyakorlatok, azaz a *praxis* között közvetít. A habitus belsővé tett, „bekebelezett" struktúra – képszerűbben: belénk égett történelem, testivé vált társadalom. *Diszpozíciók* (hajlandóságok-késztetések) összessége, azaz viszonylag tartós beállítódások többé-kevésbé ellentmondásos egysége. A habitus az adott strukturális *pozícióból* származik és neki megfelelő gyakorlatokat (praxist) termel (itt: neki megfelelő *politikai* nézeteket, *politikai* érzületeket, *politikai* ízlést gerjeszt), amelyek aztán *szimbolikus pozíciókként* (állásfoglalásokként, cselekvésekként) jelennek meg, válnak láthatóvá és megítélhetővé. A habitus tehát az empirikus-valóságos beállítottságokat jelzi, nem az eszményit. Nem a hozzárendelt vagy beszámított vagy neki tulajdonított tudatot (a „*zugerechtnetes Bewusstsein*"-t), mint Lukácsnál. Az osztályhabitus tehát nem helyes tudat, nem adekvát tudat, de a hamis tudattal sem azonos. Az osztályhabitus a valóságos tapasztalatok formálta tartós beállítódások összessége. Nem ígér eleve osztályöntudatra ébredést, nem rejti magába a tudatossá válás ígéretét, nem hordja magában az igazság pillanatát. A cselekvővé válás, illetve a közös, összehangolt (osztály)cselekvés magyarázata Bourdieu-nél kevéssé tárgyalt mozzanat, amelyet elméletileg nem tagadott ugyan, de nem is dolgozott ki. A helyét mindenesetre üresen hagyta. Mintha élete utolsó évtizedében személyes példaadással kívánta volna megmutatni, milyen módon lehetséges ráeszmélnünk önmagunk cselekvőképességére.

40 Bourdieu 1985; Bourdieu 1997; Bourdieu 2000.

41 Bourdieu 1985. 725–727; 739–742; Bourdieu 2002. 21–23; 44–45.

42 Bourdieu 1985; Bourdieu 1987; Bourdieu 1988.

Vivek Chibber és a munkásosztály (ön)szervez(őd)ésének katalizátora

Kortársunk, Vivek Chibber (1965–) indiai kommunista szülők gyermekeként 15 évesen költözött családjával az Egyesült Államokba. Ma a New York University szociológia tanszékének professzora, doktori disszertációjának témavezetője a nemrég elhunyt neves marxista osztályszerkezet-kutató, Erik Olin Wright volt.

Chibber egyike azon fiatal marxista társadalomkutatóknak, akik az analitikus marxizmus hagyományát folytatják. A nyolcvanas évek elején megjelent intellektuális irányzat tagjainak – mások mellett Gerald Allan Cohen, Robert Brenner, Adam Przeworski, John Roemer, Jon Elster és Erik Olin Wright – célja az volt, hogy analitikus szigorral vizsgálják meg a marxizmus központi fogalmait, hogy ezzel újraalapozhassák a marxizmust, s immáron szilárdabb tartópillérekre építhessék fel érvelésüket. A csoport (amelynek belső használatú neve a „*Non-Bullshit Marxist Group*" volt) mindenekelőtt a dialektikától, a neki tulajdonított zavarosságtól és homályosságtól kívánta megszabadítani a marxizmust.[43] Az analitikus marxisták – köztük Wright és Chibber – tehát valóban azt az álláspontot foglalták el, amit Lukács más vonatkozásban pontosan jelzett:[44] náluk a dialektika már ténylegesen olyan tehertétellé változott, amelytől nyíltan meg kívántak szabadulni. Ez magyarázza, hogy Wright még 2015-ben is kapott olyan kérdést, ami viszonya tisztázását kérte Eduard Bernstein felfogásával kapcsolatban (amelyet a szocializmusba való forradalom nélküli békés belenövekedés stratégiájaként ismerünk).[45] Egy biztos: Erik Olin Wright és Vivek Chibber egyaránt marxista osztályszerkezet-kutatók, de egyikük sem ortodox marxista a szó lukácsi értelmében.

Az ok, ami miatt mégis e sorban tárgyalható Lukács és Bourdieu mellett, az erőteljes elköteleződése a marxi hagyományú osztályszerkezet-elemzés, a demokratikus szocialista osztálypolitika és a munkásosztály (ön)szervez(őd)ésének támogatása mellett. Mindez két legújabb könyvében is kifejezésre jut.[46] Az első inkább a marxi hagyományú társadalomkutatás tárgykörébe illeszkedő elméleti munka (*The Class Matrix: Social Theory After the Cultural Turn*), míg a második közérthető-közhasználatú kötet a baloldali antikapitalista politika elméleti alapvonalait és stratégiáját vázolja fel (*Confronting Capitalism: How the World Works and How to Change It*). Erik Olin Wright 2019-es halála után egykori tanítványa, Chibber lépett az elsőszámú marxista osztálykutató és munkásosztály-központú aktivista-tudós szerepébe az Egyesült Államokban.[47]

Chibber szakmai (társadalomtudományi) és mozgalmi (politikai) jelentősége mégsem pusztán ebből ered. Részben annak a média- és kiadói háttérnek köszönhető, amelyet szövetségese, Bhaskar Sunkara épített ki az elmúlt másfél évtizedben. Sunkara maga is szerző (a máskülönben kiváló *The Socialist Manifesto* az ő könyve[48]), ennél azonban fontosabb, hogy ő a *Jacobin* magazin alapítója és főszerkesztője, valamint – ezen keresztül – a *Catalyst* folyóirat kiadója is. Kezdve ez utóbbival: a *Catalyst* folyóirat (alcíme szerint: *A Journal of Theory and Strategy*) kifejezetten az antikapitalista küzdelem elméletének és stratégiájának „katalizálására" létrehozott periodika, célja tisztázni és közvetíteni az elméleti-stratégiai kérdéseket. A folyóirat alapítója Chibber és az analitikus marxizmus egyik élő klasszikusa, Robert Brenner; a főszerkesztője Chibber. A *Jacobin* magazin nyomtatott példányszámai és elérései tekintélyt parancsolóak a mai viszonyok közt: 2023-ban ez 75.000 megvásárolt nyomtatott példányt és több mint 3 millió havi látogatót jelentett. Mindez azt jelenti, hogy Chibber, Sunkara és munkatársaik – a szerkesztők és a szerzők köre – viszonylag széles olvasóközönséggel rendelkeznek, marxi hagyományba illeszkedő elemzéseik és demokratikus szocialista politikájuk nyilvánossága meglehetősen sokakat elér. (Jól láthatóan így volt ez 2020-ban és 2021-ben, amikor a koronavírus-járvány okozta lezárások idején a *Jacobin* magazin majd mindennap beszélgetésekkel jelentkezett a YouTube-on.) Chibber e kiadói-médiakör meghatározó osztályteoretikusa, a *Jacobin* és a *Catalyst* csatornáin keresztül – Sunkara és mások mellett – *az ő nézetei* érnek el ilyen széles kört.

Chibber visszatérést szorgalmaz a munkásosztályra és a munkásmozgalomra összpontosító marxi hagyományhoz – mind az elmélet, mind a politikai stratégia tekintetében. Helyre kívánja állítani a kapitalizmus történelmi materialista és termelésközpontú felfogását, mindenekelőtt a struktúra, és azon belül is az osztály(szerkezet) meghatározó szerepének visszaállítására, jelentőségének újra elismertetésére törekszik. E markáns szellemi irányultsága korábban is komoly vitákhoz vezetett: a posztkoloniális tanulmányok (*postcolonial studies*) több képviselőjét, különösen pedig a gyarmati alávetettség különböző formáit történetileg vizsgáló irányzatot (*subaltern studies*) azért bírálta élesen, mert azok – nézete szerint – a gyarmatosítással együtt az univerzalizmust, a kapitalizmust és az osztály(struktúra) jelentőségét is megkérdőjelezve letértek a történelmi materializmus marxi hagyományának útjáról.[49] Ez a összetűzés kiterjedt és rendkívül érdekes vitához vezetett – ami aztán számos fontos tanulsággal szolgált mind intellektuális, mind politikai tekintetben.[50] Chibber újabb munkái ezt a kritikát ismétlik meg általában a politikai baloldal, a marxi hagyomány és a társadalomelmélet területén. Nézete szerint ugyanis meg kell menteni az osztályt a „kulturális fordulattól" – ezzel a címmel jelent meg tanulmánya a *Catalyst* első számában.[51]

„Kulturális fordulat" alatt Chibber azt érti, hogy a második világháború után, de legfőképpen az 1970-es évektől a marxi hagyomány és a politikai baloldal fokozatosan elfordult a struktúra, az osztályszerkezet, az anyagi-materiális alap, a termelés alapkérdéseitől, hogy helyette a kapitalizmus újratermelődésének,

43 Wright – Beggs 2017. 13–15.
44 Lukács 1923. 17; Lukács 1968. 175; Lukács 1971. 215–216; Lukács 2023. 60.
45 Wright – Beggs 2017. 26–31.
46 Chibber 2022a; Chibber 2022b.
47 Lásd Wright legutolsó, egyben legpolitikusabb könyvét: Wright 2019; Wright 2022., és ennek méltányos és tisztelettel teljes, de mégis markáns kritikáját Chibbernél: Chibber 2020; Chibber 2024.
48 Sunkara 2019.
49 Chibber 2013; Chibber 2014a; Chibber 2014b; Chibber – Birch 2013; Chibber – Birch 2022.
50 Chatterjee 2013; Chatterjee 2014; Warren (szerk.) 2016.
51 Chibber 2017; Chibber 2022a.

fennmaradásának magyarázatát a felépítmény(ek)ben, a kulturális jelenségekben, a szimbolikus-ideologikus, illetve diszkurzív-narratív mozzanatokban keresse. Chibber nagyon izgalmasan mutatja meg, milyen módon alakul ki az a közvélekedés a huszadik század második felétől saját szellemi táborában, hogy a kapitalizmus fennmaradására a kultúra (egyebek mellett a rendszerigazoló ideológiák, szimbolikus, illetve diskurzív konstrukciók, a „kulturális hegemónia" stb.) adhat magyarázatot. Ez a vélekedés – álláspontja szerint – abból következik, hogy a tőkerendszer materiális-termelési alapját instabilként, ellentmondásokat, válságokat termelő mozzanatként fogják fel, amivel szemben a szellemi-szimbolikus természetű felépítmények hatnak stabilizáló ellensúlyként. E felfogásból következik szerinte a „kulturális fordulat" híveinek azon nézete is, ami szerint a kapitalizmus lebontása érdekében éppen e kulturális-ideológiai felépítménnyel van dolgunk: *ezt* kell alaposabban megvizsgálnunk, *ezt* kell jobban megértenünk, *ezen a ponton* kell az antikapitalista erőknek is beavatkozniuk, *ide* kell a tőkés rendszerre veszélyes mérget befecskendeznünk.

Chibber szerint ez *tévedés*: egyszerre *becsüli alul* a tőkerendszer anyagi-termelési alapjának önmagát fenntartó-újratermelő képességét és *becsüli túl* a kulturális-ideológiai felépítmény stabilizáló erejét. A „kulturális fordulat" félreértésekhez vezetett, a hetvenes-nyolcvanas évek óta pedig fokról-fokra kétségbe vonta a struktúra, az osztályszerkezet, az anyagi-termelési alap létét, hogy részben feloldja őket a nyelv, a kontingencia, a lokalitás változékony szimbolikus jelentésuniverzumaiban, részben pedig mindjobban összpontosítson olyan folyamatokra és jelenségekre, mint a szubjektiváció, az identifikáció, a diszkurzivitás és a narrativitás. Chibber a visszatéréssel nem e kulturális jelenségszintek jelentőségének eltörlését javasolja és nem is a kulturális-ideológiai magyarázatok kiiktatását indítványozza. E helyett valóságos magyarázóerejük megtalálására és ez által a baloldali-kritikai társadalomelmélet újragondolására tesz javaslatot. A struktúra hatásainak újra elismerésével és az osztály rehabilitálásával célja a figyelmet visszaterelni azon mechanizmusokra, amelyekkel a kapitalizmus valóban újratermeli-fenntartja önmagát. Chibber szerint a döntő mozzanat „a gazdasági viszonyok néma kényszere" – visszatérő megfogalmazásának eredetije természetesen Marxtól származik.[52]

A kapitalizmus hatalma a gazdasági viszonyok e néma kényszerén nyugszik, aminek antikapitalista ellenszere az, ha a munkások közös fellépéssel szegülnek szembe a tőke rendszerével. A munkásmozgalom feladata osztályba szervezni a dolgozókat és – megnehezítve, illetve megtagadva munkaerejük rendelkezésre bocsátását – nyomást gyakorolni a tőkések osztályára. E stratégia semmiképpen sem új. Chibber szerint az antikapitalista erőknek valójában újra meg kell tanulnia, amit az elmúlt évtizedekben elfelejtettek, vissza kell térniük a „kulturális fordulat" *előtti* elmélethez és stratégiához. Természetesen nem úgy, mintha e „kulturális fordulat" meg sem történt volna (elfelejtve belátásait, eltörölve a kultúrának tulajdonított hatást), hanem mindannak megőrzésével és felhasználásával, ami a dolgozók osztályainak közösségvállalását és (ön)szervez(őd)ését elősegíti.

Chibber is hangsúlyozza, amit a korai Lukács és a kései Bourdieu: a proletariátus, illetve a dolgozók és munkások osztállyá szervez(őd)ése nem magától értetődő, nem automatikus és távolról sem szükségszerű folyamat. A kapitalizmus egyértelműen ellenállást vált ki a dolgozókból, ám ez túlnyomórészt kimerül az *egyéni, individuális* ellenállásban. A munkásság osztállyá szervez(őd)ésének kulcsa, hogy az ellenállás *közössé* váljon, a dolgozók vállaljanak *közösséget* egymással és *kollektíven* lépjenek fel munkáltatóikkal szemben. A feladat ezért a munka oldalán a közösségvállalás feltételeinek megteremtése, szolidáris munkáskultúra felépítése. A hatékony érdekérvényesítés ereje az egységes fellépésben rejlik. Amilyen magától értetődő ez, éppolyan nehezen kivitelezhető – annál több gyakorlati akadálya van az egységes fellépésnek, amit a közösségvállalás kultúrájával kell áthidalni.[53]

A tőkés munkaviszony – a gazdasági viszonyok néma kényszerénél, a megélhetéshez szükséges jövedelem megszerzésének kényszerénél fogva – *bérmunkakényszerként* nehezedik a dolgozókra. Munkaereje és munkaideje eladásának kényszere (ami másként életideje és életereje eladásának kényszere munkabérért cserébe) eleve kiszolgáltatottá teszi a bérmunkást a tőkésnek, a dolgozót a munkáltatónak. Viszonyuk – hangsúlyozza Chibber – alapvetően aszimmetrikus: a munkáltató a dolgozók megversenyeztetésében érdekelt; abban, hogy minél olcsóbban szerezze meg bérmunkása munkaerejét és munkaidejét, és az minél nagyobb intenzitással dolgozzon neki. A bérmunkás érdeke ezzel éppen ellentétes: jobb munkabért és több béren kívüli juttatást, kedvezőbb időbeosztást, jobb munkafeltételeket, magasabb fokú önrendelkezést szeretne kiharcolni – *legalább önmagának*. A dolgozók közösségvállalása egymással kockázatos és költséges. *Kockázatos*, mert a munkáltató ellenérdekeltsége miatt a szerveződőket hátrány érheti, elbocsátás is fenyegetheti; ugyanakkor *költséges* is, mert a szerveződés a bérmunkán kívüli szabadidő mellett a bérmunkajövedelem egy részét is felemészti. Ez az alaphelyzet a dolgozókat *egyéni* ellenállásra, *egyéni* megoldások keresésére, *egyéni* alkuhelyzete javítására és *legalább neki, egyénileg* jobb munkaszerződés megkötésére sarkallja. Egyesével azonban jóval kiszolgáltatottabbak a munkáltatónak, aki így könnyebben versenyeztetheti őket egymással. Chibber könyvének címe (*The Class Matrix*) erre a függvényként (mátrixként) is felfogható összefüggésre utal: az egyéni alkukötés költsége alacsony, kockázata alacsony, de az így megszerezhető haszon is alacsony. A közös fellépés és a kollektív érdekérvényesítés kockázata magasabb, költsége is magasabb, de a haszna közös,

52 Marx megfogalmazása *A tőke* I. kötetének „Az úgynevezett eredeti felhalmozás" című fejezetében: „A kifejlődött tőkés termelési folyamat szervezete minden ellenállást megtör, a viszonylagos túlnépesség állandó termelése a munka kínálatának és keresletének törvényét, s ezért a munkabért olyan határok közt tartja, amelyek a tőke értékesülési szükségleteinek megfelelnek, s *a gazdasági viszonyok néma kényszere* megpecsételi a tőkés uralmát a munkás felett". Marx 1955. 682. (Kiemelés tőlem.) Chibber könyvében négy különböző helyen is idézi („the dull compulsion of economic relations"-ként) Chibber 2022a. E sor és e fogalom Søren Mau munkáiban központi jelentőséget kapott az utóbbi években (noha Mau egy másik angol fordítást használ: „the mute compulsion of economic relations"). Mau 2021; Mau 2023. Marx német eredeti megfogalmazása: „der stumme Zwang der ökonomischen Verhältnisse".

53 Amennyire magától értetődő, éppen annyira újratanulandó: Karácsony 2023.

a közhaszon pedig csak ezen az úton érhető el. A szolidaritás kultúrája, amely képes megszilárdítani a dolgozók osztályának közösségvállalását és egységességét, átrendezi ezt a függvényt: csökkenti a közös fellépés kockázatát és költségét, egyúttal növeli az egyéni és a közösségi hasznot is. A munkásság osztállyá szervez(őd)ése nemcsak lehetséges, kívánatos is.[54]

A „kulturális fordulat" vezetett el egy másik félreértéshez is Chibber szerint, nevezetesen ahhoz, hogy a kapitalizmus győzedelmeskedése felszámolt minden érdemi ellenállást és a dolgozók mára jóváhagyták a tőke rendszerét: beleegyeztek, önként elfogadták szabályait. Chibber vitatja ezt az állítást. Szerinte a kapitalizmust nem a munkások aktív beleegyezése, konszenzusa (*consent*) stabilizálja, az esetükben sokkal inkább beletörődésről, lemondásról, a bérmunkaviszony okozta kényszerű belenyugvásról (*resignation*) van szó. A kapitalizmust a bérmunkakényszer stabilizálja, azaz a tőke–(bér)munka-viszony, másképpen az osztályszerkezet maga. A gazdasági viszonyok *néma kényszere, a túléléshez, a megélhetéshez szükséges jövedelemszerzés* érdekében kényszerűen elfogadandó szabályok szavatolnak a tőke rendszerének fennmaradásáért – érvel Chibber –, nem pedig az ideológiák, a győztes kapitalizmus „kulturális hegemóniája", nem az alávetettek „agymosottsága", „hamis tudata". E tekintetben Chibber a tizenkilencedik század második felének és a huszadik század elejének klasszikus marxizmusát is bírálja. Azt a felfogást, ami szerint a tőkés rendszer termelési-anyagi alapja alapvetően *instabil* (hiszen ellentmondásokon keresztül fejlődve válságok sorát termeli), és vele szemben a szellemi-kulturális felépítmény a stabilizáló erő. A kapitalizmus újratermelését-fennmaradását e szerint döntően a felépítmény biztosítja: az ideológiák belsővé tétele, a szocializáció, a „kulturális hegemónia", vagyis az, hogy a dolgozók beleegyezésükkel jóváhagyják a tőkés rendszer működését.

Chibber szerint ez téves elképzelés. A kapitalizmus újratermelését-fennmaradását döntően a termelési-anyagi alap, az osztályszerkezet mechanizmusai szavatolják.[55] A tőkés rendszerben az igazi hatalom a tőkéé, ezért a munkások osztályának tömegszervezetekre (szakszervezeti tömegmozgalomra és baloldali tömegpártokra, munkáspártokra) van szüksége, hogy mindenekelőtt a munkahelyeken, a termelés rejtett műhelyeiben, illetve ezt támogatandó, az államon belül is ellenerőt képezhessen a tőke hatalmával szemben. A baloldali politika súlypontját ezért vissza kell helyezni az egyetemek kampuszairól és a civil szervezetek világából a munkások lakó- és munkahelyére. Szervezett munkásosztály nélkül mind a gazdasági, mind a politikai, mind a kulturális küzdelem erőtlen marad. Egy baloldali politikai tömegpárt nem képezhet kellően nagy ellenerőt, ha nem tud közvetlenül gazdasági ellenerőt is kifejteni a munkahelyeken; önmagában a szakszervezeti tömegmozgalom (baloldali tömegpárt nélkül) túlságosan is

54 Chibber 2022a; Chibber 2022b.

55 Ebben természetesen mestere, Erik Olin Wright is mélyen egyetértett vele: Wright – Beggs 2017. 18.

arra hajlana, hogy a gazdasági (bér)harcot részesítse előnyben, és elhanyagolja a politikai küzdelmet. A politikai kampányok a maguk lelkesítő mozgósításával az államhatalomért folytatott politikai küzdelmükkel képesek erőt adni a gazdasági harcnak, és segíteni a munkásosztály kulturális (ön)szervez(őd)ését is.[56]

Vivek Chibber társadalomelmélete és a politikai stratégiára vonatkozó programjavaslata joggal hasonlíthat a száz évvel ezelőtti marxista munkásmozgalom társadalomelméletére és politikai stratégiájára. A vele szemben megfogalmazott kritika szerint nem hozható vissza, ami egyszer már elmúlt: helyzetképe és programja egy már régen letűnt korszakot vesz alapul, és egy olyan alaphelyzet újraalkotását célozza, amely ma már a múlt ködébe vész. Eszerint *sem nem lehetséges, sem nem kívánatos* „visszaforgatni az idő kerekét", és úgy tenni, mintha a marxista munkásmozgalom huszadik század első felében látott intézményes rendje újrateremthető lenne.[57] Chibber elképzelései – e kritika fényében – szintén „küldetésesnek" („messianisztikusnak") és megvalósíthatatlannak („utópisztikusnak") tűnnek. Akárcsak a korai Lukács és a kései Bourdieu nézetei.

Következtetés

Álláspontom szerint mind a korai Lukács, mind a kései Bourdieu, mind kortársunk, Chibber esetében túlzás „messianisztikus utópizmusról" beszélni. Ez az értelmezés valójában egy elítélő minősítés, ami túlságosan kritikus (a kései Lukács esetében túlságosan *ön*kritikus) azon szereplőkkel szemben, akik kísérletet tettek arra, hogy dialektikus egységbe hozzák munkásságuk elméleti és gyakorlati oldalát. Bárhogyan nevezzük is meg ezt a két oldalt – teória és praxis, tudomány és politika, *sein* és *sollen*, megismerés és cselekvés, filozófia és szervezés, kutatás és akció, akadémia és mozgalom –, az összekapcsolásukra tett erőfeszítésük, valamint akaratuk, vágyuk és reményük összefonódása, hogy mindez társadalmi változásban összegződik, cinikus és elítélő minősítés helyett elismerést és méltányos megítélést érdemel.

56 Chibber 2022b.

57 Ennek lehetőségét bizony Chibber sem zárhatja ki; fenntartja annak lehetőségét, hogy a munkásmozgalom és a munkáspártok huszadik századi vereségei után immár nem képezhető érdemi ellenerő és ellenhatalom a tőke, illetve a tőkések és az állam szövetségének egyesített hatalmával szemben: Chibber 2020; Chibber 2024.

Hivatkozott irodalom

Althusser, Louis – Balibar, Étienne – Establet, Roger – Macherey, Pierre – Rancière, Jacques: *Olvasni A tőkét.* Ford. Moldvay Tamás – Szigeti Csaba. Budapest: Napvilág Kiadó. 2018. [Eredeti francia nyelvű megjelenése: 1965.]

Bourdieu, Pierre – Wacquant, Loïc: Az új globális mantra. Ford. Fáber Ágoston. *Replika* 25 (2014) 89. sz. 121–126. [Eredeti angol nyelvű megjelenése: 2001.]

Bourdieu, Pierre *A gyakorlat elméletének vázlata & Három kabil etnológiai tanulmány.* Ford. Gellér Gábor – Sebes Anna – Berényi Gábor. Budapest: Napvilág Kiadó. 2009. [Eredeti francia nyelvű megjelenése: 1972.]

Bourdieu, Pierre: *A gyakorlati észjárás. A társadalmi cselekvés elméletéről.* Ford. Berkovits Balázs. Budapest: Napvilág Kiadó. 2002. [Eredeti francia nyelvű megjelenése: 1994.]

Bourdieu, Pierre: A habitus és az életstílusok tere. Ford. Fáber Ágoston. *Replika* 21 (2010) 72. sz. 49–94. [Eredeti francia nyelvű megjelenése: 1979.]

Bourdieu, Pierre: A képviselet és a politikai fetisizmus. *Valóság* 31 (1988) 4. sz. 116–120. [Eredeti francia nyelvű megjelenése: 1984.]

Bourdieu, Pierre: A mezők logikája. Ford. Ádám Péter. In. *Olvasókönyv a szociológia történetéhez II. Szociológiai irányzatok a XX. században.* Szerk. Felkai Gábor – Némedi Dénes – Somlai Péter. Budapest: Új Mandátum Könyvkiadó. 2000. 418–430. [Eredeti francia nyelvű megjelenése: 1992.]

Bourdieu, Pierre: A neoliberalizmus lényege. Ford. Illésy Miklós. *Esély* 10 (1998a) 6. sz. 3–8. [Eredeti francia nyelvű megjelenése: 1998.]

Bourdieu, Pierre: A politikai mező. *Valóság* 30 (1987) 1. sz. 110–115. [Eredeti francia nyelvű megjelenése: 1981.]

Bourdieu, Pierre: A szociológia dicsérete. Pierre Bourdieu beszéde a CNRS aranyérmének átvételekor. Ford. Fáber Ágoston. *Replika* 23 (2012) 79. sz. 105–112. [Eredetileg francia nyelven hangzott el 1993-ban.]

Bourdieu, Pierre: *A társadalmi egyenlőtlenségek újratermelődése.* Szerk. Ferge Zsuzsa – Léderer Pál. Ford. Ádám Péter – Ferge Zsuzsa – Léderer Pál. Budapest: Gondolat Könyvkiadó. 1978.

Bourdieu, Pierre: A tekintélyuralmi stílus. *Valóság* 32 (1989) 3. sz. 123–126. [Eredeti francia nyelvű megjelenése: 1985.]

Bourdieu, Pierre: *Acts of Resistance: Against the Tyranny of the Market.* Ford. Nice, Richard. New York: The New Press – Polity Press. 1998b. [Eredeti francia nyelvű megjelenése: 1998.]

Bourdieu, Pierre: Az oktatási rendszer ideologikus funkciója. Ford. Léderer Pál. In. *Az iskola szociológiai problémái.* Szerk. Ferge Zsuzsa – Háber Judit. Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó. 1974. 65–91. [Eredeti francia nyelvű megjelenése: 1970.]

Bourdieu, Pierre: *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. [La distinction.]* Ford. Schwibs, Bernd – Russer, Achim. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. 1982. [Eredeti francia nyelvű megjelenése: 1979.]

Bourdieu, Pierre: Egy civilizáció lerombolása ellen. Ford. Fáber Ágoston. *Egyenlítő* 6 (2008) 1. sz. 12–13. [Eredeti francia nyelvű megjelenése: 1995.]

Bourdieu, Pierre: Egy önanalízis vázlata (részlet). Ford. Fáber Ágoston. *Replika* 31 (2020) 115–116. sz. 37–51. [Eredeti francia nyelvű megjelenése: 2004.]

Bourdieu, Pierre: *Firing Back: Against the Tyranny of the Market 2.* Ford. Wacquant, Loïc. London – New York: Verso Press. 2003. [Eredeti francia nyelvű megjelenése: 2001.]

Bourdieu, Pierre: Gazdasági tőke, kulturális tőke, társadalmi tőke. Ford. Bogdán Éva. In. *A társadalmi rétegződés komponensei.* Szerk. Angelusz Róbert. Budapest: Új Mandátum Könyvkiadó. 1997. 156–177. [Eredeti német nyelvű megjelenése: 1983.]

Bourdieu, Pierre: *Sketch for a Self-Analysis.* Ford. Nice, Richard. Cambridge, UK: Polity Press. 2007. [Eredeti francia nyelvű megjelenése: 2004.]

Bourdieu, Pierre: *Sociology in Question.* Ford. Nice, Richard. London – Thousand Oaks – New Delhi: Sage. 1993. [Eredeti francia nyelvű megjelenése: 1984.]

Bourdieu, Pierre: Szociológus-paradoxon. Rényi Ágnes interjúja. *Valóság* 27 (1984) 7. sz. 91–98.

Bourdieu, Pierre: *The Logic of Practice. [Le sens pratique.]* Ford. Nice, Richard. Cambridge, MA: Polity Press. 1990. [Eredeti francia nyelvű megjelenése: 1980.]

Bourdieu, Pierre: The Social Space and the Genesis of Groups. Ford. Nice, Richard. *Theory and Society* 14 (1985) 6. sz. 723–744.

Carles, Pierre: *Sociology Is a Martial Art.* CP Productions – VF Films. 2001.

Chatterjee, Partha: A Subaltern Studies és *A tőke.* Ford. Csala Károly. *Eszmélet* 26 (2014) 103. sz. 99–114.

Chatterjee, Partha: Subaltern Studies and „Capital". *Economic and Political Weekly* 48 (2013) 37. sz. [2013. szeptember 14.] 69–75.

Chibber, Vivek – Birch, Jonah: Hol téved a posztkoloniális elmélet? Interjú Vivek Chibberrel. (Készítette: Jonah Birch. Ford. Piróth Attila.) *Mérce,* 2022. december 18.

Chibber, Vivek – Birch, Jonah: How Does the Subaltern Speak? An Interview with Vivek Chibber by Jonah Birch. *Jacobin.* 2013. április 21.

Chibber, Vivek: Capitalism, Class and Universalism. Escaping the Cul-de-sac of Postcolonial Theory. *Socialist Register* 50 (2014a) 50. sz. 63–79.

Chibber, Vivek: *Confronting Capitalism: How the World Works and How to Change It.* London – New York: Verso Press. 2022b.

Chibber, Vivek: Hogyan legyünk szocialisták a huszonegyedik században. Kritika Erik Olin Wright: *Hogyan legyünk antikapitalisták a huszonegyedik században* c. könyvéről. Ford. Éber Márk Áron. *Eszmélet* 36 (2024) 141. sz. 37–49. [Eredeti megjelenése: 2020).]

Chibber, Vivek: How to Be a Socialist in the Twenty First Century. Review of: *How to Be an Anticapitalist in the Twenty-First Century* by Erik Olin Wright (Verso, 2019). *Jacobin* 9 (2020) 36. sz. 53–59.

Chibber, Vivek: Kapitalizmus, osztály és univerzalizmus: Elkerülni a posztkoloniális elmélet zsákutcáját. Ford. Csala Károly. *Eszmélet* 26 (2014b) 103. sz. 80–90.

Chibber, Vivek: *Postcolonial Theory and the Specter of Capital.* London – New York: Verso Press. 2013.

Chibber, Vivek: Rescuing Class from the Cultural Turn. *Catalyst: A Journal of Theory and Strategy* 1 (2017) 1. sz. 27–55.

Chibber, Vivek: *The Class Matrix: Social Theory After the Cultural Turn.* Cambridge, MA–London: Harvard University Press. 2022a.

Ernaux, Annie: *Évek.* Ford. Lőrinszky Ildikó. Budapest: Magvető Kiadó. 2021. [Eredeti francia nyelvű megjelenése: 2008.]

Ernaux, Annie: Felemelt fejjel. Harc a nyugdíjakért. Ford. Morva Judit. *La Monde Diplomatique* magyar kiadás, 2023. március. [Eredeti francia nyelvű megjelenése: 2023.]

Fáber Ágoston: A szóvivői lét immanens ellentmondása. *Szociológiai Szemle* 23 (2013) 1. sz. 22–43.

Fáber Ágoston: Az igazság mint politika? *Replika* 20 (2009) 67. sz. 111–126.

Fáber Ágoston: Pierre Bourdieu politikai fordulata. Lehetséges és megalapozott-e a bourdieu-i szociológia alapján a társadalmi folyamatokba történő beavatkozás? Az episztemológiai alapok vizsgálata. *Replika* 18 (2007) 58. sz. 129–144.

Fáber Ágoston: *Pierre Bourdieu. Elmélet és politika.* Budapest: Napvilág Kiadó. 2018.

Fáber Ágoston: *Pierre Bourdieu. Elmélet és politika.* Budapest: Napvilág Kiadó. 2024. [Második, javított kiadás.]

Forczek Ákos – Mesterházi Miklós: A *Történelem és osztálytudat* új kiadása elé. In. *Történelem és osztálytudat. Tanulmányok a marxista dialektikáról.* Budapest: Gondolat Kiadó. 2023. 9–46.
Karácsony Szilárd: *Érdekérvényesítés: Hogyan erősítsük meg a szakszervezeti mozgalmat?* Budapest: Napvilág Kiadó. 2023.
Kiss Viktor: *Kívül/Belül: Egy új politikai logika.* Budapest: Napvilág Kiadó. 2021.
Lukács György: *Történelem és osztálytudat.* Szerk. Vajda Mihály. Ford. Berényi Gábor – Bródy Ferenc – Kis János – Tandori Dezső. Budapest: Magvető Kiadó. 1971. (Lukács György Összes Művei 2.) [Eredeti német nyelvű megjelenése: 1923.]
Lukács György: *Történelem és osztálytudat. Tanulmányok a marxista dialektikáról.* Ford. Berényi Gábor – Kis János – Tandori Dezső. Budapest. Gondolat Kiadó. 2023. [Eredeti német nyelvű megjelenése: 1923, első magyar nyelvű megjelenése: 1971.]
Lukács, Georg: *Geschichte und Klassenbewusstsein.* Berlin: Malik-Verlag. 1923.
Lukács, Georg: *Geschichte und Klassenbewußtsein.* Darmastadt – Neuwied: Luchterhand Verlag. 1968. (Georg Lukács Werke Band 2., Frühschriften II.) [Eredeti megjelenése: 1923.]
Marx, Karl: *A tőke. A politikai gazdaságtan bírálata.* I. kötet. Ford. Rudas László – Nagy Tamás. Budapest: Szikra Könyvkiadó. 1955. [Eredeti német nyelvű megjelenése: 1867.]
Marx, Karl: Louis Bonaparte brumaire tizennyolcadikája. In. *Karl Marx és Friedrich Engels: [Karl Marx és Friedrich Engels] Művei [MEM].* 8. kötet: 1851–1853. Budapest: Kossuth Kiadó. 1962. 101–181. [Eredeti német nyelvű megjelenése: 1852.]
Mau, Søren: 'The Mute Compulsion of Economic Relations'. Towards a Marxist Theory of the Abstract and Impersonal Power of Capital. *Historical Materialism* 29 (2021) 3. sz. 3–32.
Mau, Søren: *Mute Compulsion. A Marxist Theory of the Economic Power of Capital.* London – New York: Verso Press. 2023.
Mesterházi Miklós: *A messianizmus történetfilozófusa. Lukács György munkássága a húszas években.* Budapest: MTA Filozófiai Intézet Lukács Archívum. (Archívumi Füzetek.) 1987.
Pakulski, Jan – Waters, Malcolm: *The Death of Class.* London: Sage. 1996.
Sinkó Ervin: *Egy regény regénye. Moszkvai naplójegyzetek, 1935–1937.* Budapest: Noran Libro. 2011. [Első megjelenése: 1961.]
Sinkó Ervin: *Optimisták. Történelmi regény 1918/19-ből.* Budapest: Noran Libro. 2010. [Első megjelenése: 1953–1955.]
Sinkó Ervin: *Szemben a bíróval.* Budapest: Magvető Könyvkiadó. (Gondolkodó magyarok.) 1983. [Eredeti francia nyelvű megjelenése: 1935, első magyar nyelvű megjelenése: 1975.]
Sinkó Ervin: *Tizennégy nap.* Budapest – Újvidék: Gondolat Könyvkiadó–Fórum. 1982. [Eredeti megjelenése: 1966.]
Sunkara, Bhaskar: *The Socialist Manifesto. The Case for Radical Politics in an Era of Extreme Inequality.* New York: Basic Books. 2019.
Warren, Rosie (szerk.): *The Debate on Postcolonial Theory and the Specter of Capital.* London – New York: Verso Press. 2016.
Wright, Erik Olin – Beggs, Mike: Miért fontos az osztály? Interjú Erik Olin Wrighttal. (Készítette: Mike Beggs. Ford. Éber Márk Áron.) *Eszmélet* 29 (2017) 114. sz. 9–32. [Eredeti angol nyelvű megjelenése: 2015.]
Wright, Erik Olin: *Hogyan legyünk antikapitalisták a 21. században.* Ford. Konok Péter. Budapest: Open Books. 2022. (Bázis Könyvek 2. kötet.) [Eredeti angol nyelvű megjelenése: 2019.]
Wright, Erik Olin: *How to Be an Anticapitalist in the Twenty-First Century.* London – New York: Verso Press. 2019.

DOI: 10.70831/TO100.6

Grósz Eszter

Forradalom vagy kritika
Lukács és Adorno

Forradalom vagy kritika, egy paradox választás, egy paradoxon, vagy-vagy. A *Történelem és osztálytudat*[1] egyik legfőbb törekvése, hogy megszüntesse ezt a vagy-vagy-ot, és végigvezessen az úton, *a kritika fegyvereitől a fegyverek kritikájához*. Másként megfogalmazva: Lukács György könyvének egyik legfontosabb kérdése elmélet és gyakorlat viszonyára szeretne rákérdezni, annak érdekében, hogy az elmélettől eljussuk a gyakorlatig, a világ megváltoztatásáig. Adorno és a *Negatív dialektika* esetében azonban azt látjuk, hogy éppen a kritika nevében mond le a fennálló viszonyok forradalmi megváltoztatásáról. E tekintetben úgy tűnik Marx örökösei ellentétes álláspontot képviselnek.

A következőkben azt szeretném megmutatni, hogy ez az ellentét csak egy dimenzióban, a *politikai cselekvés dimenziójában* helytálló, pontosabban csak a politikai cselekvés dimenziójában lehet e vitát az egyszerű elfogadás vagy elutasítás kérdésére redukálni.[2] Forradalom és kritika, gyakorlat és elmélet problémája ugyanis már a kritika első, legnyomatékosabb kanti színrelépésétől fogva bensőleg kapcsolódik egymáshoz. Éppen így a *Negatív dialektika*[3] (Adorno kései főműve, mely 1966-ban jelent meg) bensőleg kapcsolódik a *Történelem és osztálytudat*hoz. A két, vitában álló nézőpontot gondolati közösségek sora fűzi össze, és talán azt is mondhatnánk, hogy szimmetrikus struktúrájukat tekintve cinkostársak.[4] Mindkét mű a hagyománnyal szemben íródik, miközben ugyanezzel a gesztussal bele is írják magukat az általuk kritizált hagyományba. Az örökösök ezzel persze nemcsak magukat, de Marxot is visszavezetik a filozófia terrénumának küzdőterére. Ironikus módon e művekre áll

1 Lukács 1971.
2 Lásd ehhez mindenekelőtt Lukács 1979. 235–237.
3 Adorno 1966.
4 Az utalás és a parafrázis Jürgen Habermas tanulmányából származik. Lásd Habermas 1994. 309–348.

Adorno megjegyzése, mely szerint a filozófia kudarcok története. Vannak a kis művek jelentéktelen, tét nélküli kudarcai, és vannak a nagy művek tragikus kudarcai, amelyekből tanulhatunk és amelyek paradox módon reményt nyújtanak.

E remény (a világ megváltoztatására) ma létfontosságú és maga is forradalmi. De talán nem kell ennyire negatívnak lennünk, és a filozófiát bukástörténetként látnunk. Nemcsak Marx, de Lukács és Adorno filozófiájára és műveire is tekinthetünk értelmezési feladatként. Ezek lehetnek egy probléma megfogalmazási kísérleteinek aporetikus erőterei. Írásomban elsősorban a *Történelem és osztálytudat*, valamint a *Negatív dialektika* Kant-kritikáinak összevetésén keresztül kívánom bemutatni a két könyv kapcsolódási pontjait, közös probléma-meghatározásaikat, illetve a problémákra adott eltérő válaszkísérleteiket.

I.

Lukács a *Történelem és osztálytudat* „A polgári gondolkodás antinómiái" című fejezetében Kant transzcendentálfilozófiai, kopernikuszi fordulata mögött a tudat eldologiasodott struktúráját fedezi fel. Ennek a típusú eldologiasodásnak a csírája abban nyilvánul meg, hogy bár Kant kritikafogalma önmagát elsősorban a dogmatizmussal szemben határozza meg, a kritika mégsem helyezkedik szembe a dogmatikai eljárásmóddal mint megismerési módszerrel. Ha a metafizika ugyanis tudománnyá akar válni, akkor Kant szerint szükségszerűen dogmatikai formája kell legyen, azaz biztos elvekből kiindulva, a priori szigorral kell bizonyítania állításait. A kritikai filozófia paradoxonját úgy is megfogalmazhatjuk, hogy a kritika módszerében dogmatikus, intencióját tekintve azonban éppen annak a dogmatizmusnak a kritikája kíván lenni, melyet nem előz meg saját képességeinek kritikája. *A tiszta ész kritikája* második kiadásának előszavában ezt olvashatjuk:

> a kritika szükséges előmunkálat egy megalapozott metafizikai tudományhoz, melyet tudós módon és nem népszerűen kell kifejteni. […] Akik mind Wolff tanításmódját, mind a tiszta ész kritikáját elvetik, alighanem egyszerűen arra törekszenek, hogy a tudomány bilincseitől megszabaduljanak, hogy a munkát játékká, a bizonyosságot vélekedéssé, a filozófiát filodoxiává változtassák.[5]

Lukács éppen Kant dogmatikus-tudományos kifejtési formájában pillantja meg a kritikai filozófia eldologiasodott struktúrájának kezdetét, amennyiben a világ filozófiai megismerése kritikátlanul meghajol a matematika és a konstrukció módszerének modern, racionalista eszménye előtt. Ezzel összefüggésben – Marxra hivatkozva – hangsúlyozza, hogy az egzakt tudományok módszereszménye a racionalizálódó technikával és a termelés munkatapasztalataival áll állandó

5 Kant 2009. 44.

kölcsönhatásban.[6] Lukács kifejtésében a racionális gondolkodási típus legfőbb jellemzője, hogy szükségszerűen az irracionalitás korlátjába, határába ütközik, azaz minden racionális rendszer csupán részrendszer lehet, mely éppúgy képtelen a „lényeg" megragadására, mint a létezés „végső" kérdéseinek megválaszolására. Ez azonban önmagában csak abban az esetben jelent problémát, „ha a racionalizmus azzal az igénnyel lép fel, hogy az egész lét megismerésének egyetemes módszerét reprezentálja".[7]

A tiszta ész kritikájának esetében természetesen ez a helyzet. Mindezt Lukács úgy igyekszik megmutatni, hogy kijelöli a magában-való fogalmának a kanti rendszerben elfoglalt helyét. A probléma némileg leegyszerűsítve az, hogy Kant a szisztematikusság igényétől hajtva, azt a megtévesztő látszatott kelti, mintha a teljes önmegismerés utópiáját hajszolná. Azt a látszatot kelti, mintha a megismerés határa pusztán a transzcendentális dialektikában kifejtett, totalitás kérdései körül forgó, mitologizált fogalmakra vonatkozna. Holott, a magában-való kategóriája éppúgy megjelenik a jelenségek oldalán, a forma és tartalom problémájában. Kant szerint a megismerésünk érvényességére vonatkozó kérdést csak akkor tudjuk megválaszolni, ha a kérdést magát is a tapasztalás, a megismerés felől, abból kiindulva tesszük fel. Ki kell zárnunk tehát annak a lehetőségét, hogy egy jelenlévő dolog szemlélete valamiféle felsőbb sugallatra vagy eleve elrendelt isteni harmóniának köszönhetően „vándorol" át az én képzetalkotó képességébe. A kérdést úgy kell tehát feltenni, hogy egyáltalán a tapasztalás maga milyen *a priori* lehetőségfeltételekhez kötött. E tapasztalás már nem a tárgyra mint önmagában meglévő, létező dologra vonatkozik, hanem csupán a tudat számára megjelenő tárgyra kérdez rá. Az objektumokat tehát csak úgy ismerhetjük meg, ahogy azok nekünk megjelennek, magukban valóan nem. Az értelem lesz az a képesség, amely a szemlélet tárgyát képes elgondolni, azaz fogalmi alakra hozni. Ismeret csak a két képesség egyesüléséből keletkezhet.[8]

A két terület szétválasztása után felvetődő kérdés, hogy miként kell elképzelnünk ezek összekapcsolását. Erre szolgál az első kiadás dedukció-fejezetében a szintézisek második fokozata, a reprodukció szintézise a képzeletben. A reprodukció annak a képzelőerőnek a hatókörébe tartozó szintetizáló tevékenység, amely összeköttetést hoz létre *érzéki szemlélet* és az *értelem* fogalmai között. Kant abból az empirikus törvényből indul ki, amely már Hume vizsgálódásainak is egyik központi eleme volt, és amely nem más, mint az empirikus asszociáció törvénye. Mivel a képzetek gyakran követik vagy kísérik egymást, ezért végül az elme az egyikük alapján is, egy állandó szabály szerint képes felidézni magában a másikat, amely nincs jelen. Hume és Kant egyetért abban, hogy a képzetek közötti kapcsolódások empirikus asszociációt feltételeznek; Hume-nál azonban az empirikus asszociáció kiegészül két irracionális feltétellel. Ezek a megszokás,

6 *A tőke* hivatkozott helyén Marx arról ír, hogy a társadalmi-termelési folyamat alakjai feloldódnak a természettudományok tudatosan tervszerű és elkülönült alkalmazási módjaiban. A termelés és a felvilágosodás összefüggéseivel kapcsolatban lásd a következő munkát: Forczek 2021.

7 Lukács 1971. 365.

8 Lásd különösen: Kant 2009. 134–170.

illetve a hit.[9] *A tiszta ész kritikájának* racionalista eszményének értelmében azonban ki kell küszöbölnünk megismerésünk eme irracionális alapjait. Ezért Kantnak azt kell állítania, hogy a természeti jelenségek azért mutatnak szabályszerű összetartozást, mert *maguk is az elme szintetizáló tevékenységének eredményei.* A rendszer tehát csak egy befelé irányuló reflexió segítségével menthető meg, azaz az appercepció szintetikus egységének segítségével, amely végül elvezet a „transzcendentális én" fogalmához. A hit és a megszokás csak úgy küszöbölhető ki, ha egy transzcendentális fordulattal megkülönböztetjük egymástól a magában való dolgokat és a jelenségeket. A magában való dolgok korlátozó funkciói tehát nemcsak a totalitás felfoghatatlanságára vonatkoznak, hanem éppúgy a fogalmak tartalmának irracionalitására is. Az adottság irracionalitása azonban létében fenyegeti a rendszert, és Lukács szerint a klasszikus német filozófia nagyszerűsége és tragikuma éppen abban áll, hogy felismeri e veszélyt, de nem tudja eltüntetni ezeket az adottságokat a maguk irracionalitásában és nem képes feladni a szisztematikus igényeit sem.

Lukács innen vezeti be a Kant utáni filozófusok úgynevezett „azonosság-filozófiai" programját, ahol szubjektum (a tartalmak totalitásának létrehozója) és objektum egybeesik, majd egy második lépésben ebből az egységpontból próbálják meg levezetni az empíria tárgyiságformáját. Ez a feladat azonban Lukács szerint megoldhatatlan. Megoldhatatlan marad Kantnál, hiszen a gyakorlati ész sem biztosítja a szabadság lehetőségét a természet szükségszerűségével szemben, csupán ezt a kettősséget a szubjektumba helyezi. Kant etikája Lukács szerint üres formalizmus, mely tartalmi meghatározásait mindig a jelenségek világából kölcsönzi, ennyiben a gyakorlat is a kontempláció elméletének alárendelve jelenik meg. A kontemplációból való kitörés első lépése, hogy a világot, mint szubjektum és objektum egységét, a szabadság és szükségszerűség kettősségét megerősítő gyakorlati ész fogalma helyett a Fichte-féle „tett-cselekvés", vagyis az eleven tevékenység felől értelmezzük, azaz egy „öntételező cselekvés" formájában a világ konstitúcióját illetően nagyobb jelentőséget tulajdonítunk a „teremtő szubjektumnak". Ez a teremtő szubjektum csak abban az esetben tudja megoldani az adottság irracionalitásának módszertani problémáját, és a filozófia elvének középpontjába a gyakorlatot helyezni, ha képes felszámolni a forma tartalommal szembeni közömbösségét. „A gyakorlat elve a valóság megváltoztatásának elveként ezért a cselekvés konkrét, materiális szubsztrátumára szabott kell, hogy legyen, hogy azután érvénybelépésétől kezdve arra ilyen módon hatást gyakorolhasson."[10] Az azonosságfilozófiának ebben a programjában azonban Lukács szerint a szubjektum cselekvése újfent pusztán kontemplatív lesz, mivel „cselekvése" csak abban áll, hogy a fogalmak által átszőtt valóság törvényszerűségeinek, azaz a tiszta formaösszefüggések segítségével kiszámítsa e törvények valószínű kihatását. Ezek a formaösszefüggések és törvények, melyeket a „teremtő szubjektum"

9 Hume 1973. 84. A kérdés kimerítő és izgalmas tárgyalásáért lásd: Ullmann 2010. 9–141.

10 Lukács 1971. 383.

eredetileg maga hozott létre, azonban így már a szubjektum hozzájárulása nélkül működnek. Lukács így fogalmaz:

> [...] minden irracionális-tartalmi kikapcsolásra irányuló kísérlet nemcsak az objektumra, hanem egyre élesebben, egyre fokozottabb mértékben a szubjektumra is irányul. A kontempláció kritikai tisztázása egyre energikusabban abba az irányba törekszik, hogy saját magatartásából minden szubjektív-irracionális mozzanatot, minden antropomorf jelleget kíméletlenül kiirtson; a megismerés szubjektumát az „embertől" egyre energikusabban elválassza, és ezt egy tiszta-tisztán formális-szubjektummá változtassa.[11]

Lukács érvelésében ezek a formaösszefüggések és törvények, melyeket az ember mint „második természet" épít fel maga körül, valójában a modern társadalmi viszonyok logikai-módszertani megfogalmazásai, amelyek azonban a természettörvények kérlelhetetlenségével lépnek fel az emberekkel szemben. Ezeket a törvényszerűségeket továbbá, mint racionalizált részrendszereket egyre növekvő mértékben vagyunk képesek átlátni és hatásukat kiszámítani, azonban alapjait tekintve, a maguk totalitásában éppúgy, ahogy a hit vagy az abszolút transzcendencia esetében, nem vagyunk képesek megérteni. Ezt a fent leírt jelenséget nevezi Lukács az eldologiasodás jelenségének.

Lukács filozófiatörténeti bemutatásában a következő fordulópontot Hegel filozófiája jelenti, aki a dialektika módszerével képes az adottság irracionalitásának feloldására és az eltemetett ember, az önmagától elidegenedett szubjektum feltámasztására. Hegel Lukács szerint minden eddiginél tudatosabban volt képes megragadni az „adottság irracionalitásának" problémáját, s így Hegelnél „[l]étrejön a konkrét fogalom egészen új [...] logikája, a totalitás logikája".[12] A totalitásnak ebben a hegeli logikájában oldódik fel szabadság és szükségszerűség, lét és gondolkodás, szubjektum és objektum problémája, itt lesz csak a szubjektum egyszerre teremtője és produktuma a dialektikus folyamatnak. S ebben a dialektikában a szubsztancia a történelmet fogja jelenteni. Csak a történelmi folyamatban lesz ugyanis megragadható valamilyen minőségi újnak a keletkezése. „Csak a történelmi alakulás szünteti meg valóban a dolgok és dologfogalmak – készen lelt – önállóságát és ezáltal előidézett merevségét."[13] A történelem szubjektuma azonban Lukácsnál a hegeli világszellem helyett a proletariátus osztálya lesz. A proletariátus mint a társadalmi fejlődés tudatossá vált ellentmondása, az áruvá objektivizálódó emberek osztálytudata Lukácsnál gyakorlati kiindulópontá válik. A proletariátus számára kijelölt totalitás álláspontja biztosítja, hogy csak az ő tudatukban mutatkozik meg világosan a polgári társadalom irracionalitása, amelynek logikai kifejeződése, az adottság irracionalitása, lehetővé tehetné számukra az eldologiasodás jelenségének megszüntetését.

11 Lukács 1971. 386.
12 Lukács 1971. 409.
13 Lukács 1971. 413.

II.

Ezután a Lukács-rekonstrukció után térjünk át Adornóra és a *Negatív dialektikára*. Most azonban nem kell ugyanilyen hosszú utat megtennünk, hiszen a *Negatív dialektika* nem fog mást tenni, mint hogy ezt a Lukács által megtett utat úgymond az ellenkező irányba járja be. Aligha kétséges, hogy amikor Adorno a dialektikának arról a *másik* változatáról ír, „amely megelégszik a maga eredménytelen reneszánszával: Kant apóriáiból való szellemtörténeti levezetésével és azzal, amit utódai rendszereiben programoztak, de nem valósítottak meg",[14] akkor ez nemcsak Hegel, de Lukács fent leírt vállalkozására is igaz lesz. Az azonosságfilozófiából levezetett forradalom, azaz a világ megváltoztatása, tehát a filozófia gyakorlatba való átfordulása végül ugyanis nem következett be, s ezért, ahogy Adorno fogalmaz könyve első mondatában, „a filozófia életben maradt".[15] Legitimációja azonban kérdésessé vált, így kénytelen kíméletlenül kritizálni önmagát, azaz számon kell kérnie saját dialektikához fűződő viszonyát. Ez egyben azt is jelenti, hogy Adorno szerint kétellyel kell illetnünk a viszonyt, amelyben Lukács meghatározta a maga marxizmusát, hogy tehát csak a forradalmi dialektika az egyedül helyes kutatási módszer. Kétellyel kell tehát kezelnünk azt az affirmatív dialektikát, amely az adottság irracionalitásának problémájából kiindulva az azonosságfilozófia dialektikus dinamizálásával akar eljutni a proletariátushoz mint forradalmi osztályhoz, vagyis a filozófia megvalósulásához, ami egyben önfelszámolását is jelenti. Adorno minden bizonnyal egyetértene abban Lukáccsal, hogy az adottság irracionalitásának problémájával összefüggésben „Kant filozófiai nagysága abban áll, hogy a probléma megoldhatatlanságának valamiféle – bármilyen irányú – önkényesen dogmatikus döntéssel való elfedése helyett élesen és szépítés nélkül ezt a megoldhatatlanságot dolgozta ki".[16] Adorno ugyanezen okokból kiindulva ért egyet Lukáccsal abban, hogy a kanti etikai megoldás nem megoldás:

> Az ő modellje szerint az akarat lenne minden olyan impulzus törvényszerű egysége, amely egyszerre bizonyul spontánnak és az ész által meghatározottnak, megkülönböztetve a természet kauzalitásától, amelynek keretein belül azonban megmarad: az akarat aktusainak nincs következménye a kauzális nexuson kívül. A szabadság lenne a szó ezeknek az impulzusoknak a lehetőségére. De a fürge ismeretelméleti megoldás nem elégséges. A kérdés, hogy az akarat szabad-e vagy sem, egy olyan vagy-vagyot kényszerít ki, amely éppoly tömör, mint amennyire kérdéses, és amely fölött az akaratnak mint az impulzusok törvényszerű egységének fogalma közömbösen csúszik el.[17]

14 Adorno 1966. 16.
15 „Az egykor elavultnak tűnő filozófia tovább él, mert elmulasztották a megvalósításának pillanatát". Lásd: Adorno 1966. 13.
16 Lukács 1971. 396.
17 Adorno 1966. 210.

Adorno egyetért Lukáccsal az elmélet helyzetének diagnózisában: mivel a kritika üres formalizmusba csap át, amely így már csak önmagára fog vonatkozni és elveszíti minden kapcsolatát a valósággal, ezért azok a szaktudományok fognak megerősödni, amelyek lemondanak a végső kérdések megválaszolásáról – Lukács terminológiájában a „totalitásról". Ahogy Adorno fogalmaz: „A spekulatív hatalom hanyatlásával és az egyes tudományok korrelatív fejlődésével az ellentét a végletekig fokozódott. Az egyes tudományok szűklátókörűséggel fizettek ezért, a filozófia elkötelezetlen ürességgel."[18]

Adorno elfogadná tehát Lukács meglátását, mely szerint Kant érdeme a probléma meghatározása, amelyben az elmélet – azaz a tiszta ész viselkedése – a racionalista tudományosság eszményének megfelelően kontemplatív marad, míg a gyakorlat akarati aktusa megpróbálja áttörni a logika autark mechanizmusait. Adorno nem érthet egyet azonban Lukács azon – korábban már idézett – következtetésével, miszerint a klasszikus filozófia nagyszerűsége és tragikuma abban áll, hogy nem adja fel a maga szisztematikus igényeit; és a dialektika affirmatív ereje segítségével oly módon próbálja meg feloldani ezt az ellentétet, hogy közben aláássa az adottságnak az irracionalitáshoz való jogát, vagyis azt a jogot, hogy önmagát az elmélettől megkülönböztesse.

Adorno pozícióját szeretném egy, *A tiszta ész kritikáján* belüli analógia segítségével szemléltetni. *A tiszta ész kritikájának* sematizmus-fejezetét ugyanis tekinthetjük az adottság irracionalitásának problémájára megfogalmazott kanti válaszkísérletnek is. Kant séma-fogalmát értelmezhetjük dinamikus fogalomként. A séma ugyanis egyszerre *intellektuális* és *érzéki természetű*, ebből következően mind a jelenséggel, mind pedig a kategóriával az *egyneműség viszonyában* áll. Ennélfogva lehetővé teszi a kategóriáknak a jelenségekre való alkalmazását; vagyis a séma feladata éppen abban ragadható meg, hogy két heterogén területet kapcsol össze. A séma egyszerre mutat statikus és dinamikus jelleget: statikus, amennyiben a képzelőerő termékeként a fogalmakat és a jelenségeket szintetizáló tevékenység formájaként határozzuk meg; és dinamikus, ammenyiben a kategóriák érzéki szemléletekre való alkalmazásának szabályát szolgáltatja, és belső érzékelésünkre, azaz az időre épül. Ugyanakkor Kant elismeri, hogy „[é]rtelmünknek a jelenségekre és puszta formájukra vonatkoztatott sematizmusa az emberi lélek mélyén rejtőző művészet, melynek valódi fogásait aligha olvashatjuk ki a természetből, mivel soha nem tárulnak fel a szemünk előtt".[19]

A séma kapcsán tehát maga Kant is (akárcsak Adorno, mint majd később látni fogjuk) a diszkurzivitás határaiba ütközik – mint mindig –, amikor az emberi lélek mélyén lévő művészetre hivatkozik. Nem véletlen, hogy Kant a sémák szervezőelvével a példák szervezőelvét helyezi szembe, azokét a példákét, melyeket egyébként Kant már a kifejtéssel kapcsolatos dilemmái kapcsán is abszurd módon kizárt a kifejtés eszközei közül: „ezért úgy ítéltem meg, hogy [művemet] nem

18 Adorno 1966. 212.
19 Kant 2009. 178.

volna tanácsos példákkal és magyarázatokkal még tovább duzzasztani; hiszen ezekre amúgy is csak a népszerű kifejtésnek van szüksége [...]".[20]

Kant úgy véli, példákra nagyobbrészt csak azoknak van szüksége, akiknek az ítélőereje (némileg) fogyatékos; a példák az ítélőerő mankóiként szolgálnak azok számára, akik nem képesek maguktól alkalmazni a megtanult szabályokat. Egyúttal azonban a helyes és pontos értelmi belátás gátjai is, mivel ritkán fordul elő, hogy hiánytalanul teljesítenék a szabályban foglalt feltételt. A példák ezért a szemléletek fogalmi alárendelésének azokat a módjait jelölik, amelyek nem eredményeznek tökéletes megfelelést a szemlélet és a fogalom között. Különbségük, nem-azonosságuk a racionalista tudományeszmény szempontjából csak hibaként jelenhet meg. Kantnál és a transzcendentális filozófia rendszerében elvileg nincs „hely" az olyan tévedések számára, amelyek nem a tudatból vagy az ítélőerő téves működéséből származnak. Kant azért utasítja el a példákat, mert a példák esetében a differenciálódás elve mindig alapvetőbb jelentőségű lesz a szintézisnél.

Adorno a *Negatív dialektikában* a példák, a nem-azonosság és a különbözőség oldalára áll[21] a sematizmusban rejlő azonossággal és azzal az affirmatív dialektikával szemben, amely Lukácsnál a forradalmi osztály elméletéhez vezet. Adorno ennyiben már megelőlegezi azt a posztmodern tézist, mely szerint a szavak és a dolgok között mindig tapasztalható lesz egy repedés, egy különbség, és hogy éppen e különbségnek, a nem-azonosnak, a megérthetetlen karakterének bázisán jöhet csak létre az, amit a filozófia teremtő erejének nevezhetünk. Ebben az értelemben Adorno a teremtő szubjektum megtalálásának idealista törekvése helyébe a teremtő filozófiai nyelvet helyezi.

A tapasztalatnak Adornónál mindig lesz valamiféle többlete a megérthetővel és a kifejezhetővel szemben. A filozófia nyelvi lényege és érdeke a *Negatív dialektikában* mindig ehhez a megérthetetlen és kifejezhetetlen tapasztalathoz fog kötődni, ahelyett, hogy ezt a különbözőséget egy affirmatív dialektika segítségével a forradalomban és egy forradalmi szubjektumban oldaná fel. A filozófia Adorno szerint csak ott tud színre lépni, ahol a megértésünk valamilyen módon már válságba jutott: a meglévő tudásunkkal nem tudunk előrébb jutni. Ebben a válság-szituációban a negatív dialektika azáltal tud kiúttalan kiutat mutatni, hogy tudatosítja a nyelv és a megérthetetlen tapasztalat közötti különbözőséget. Csak a megérthetetlen és a nyelv közötti differencia tudatosításával lehetséges meghaladni a racionalitás egy adott koncepcióját. Adornót tehát a dialektikában benne rejlő anticipáló, sejtésszerű „racionalitási várakozás" érdekli. Ahogy egy másik helyen talán még explicitebben írja:

20 Kant 2009. 23.
21 Adorno a kanti etikával való összefüggésben így ír a példákról: „Ha Kant, saját belátásával ellentétben, *A gyakorlati ész kritikájában* mégsem vetette meg a példákat, akkor felkelti a gyanút, hogy azért volt rájuk szüksége, mert a formális erkölcsi törvény és a lét közötti kapcsolat, és így az imperatívusz lehetősége nem bizonyítható másként, mint empirikus alávetettséggel; filozófiája abban áll bosszút rajta, hogy a példák elszállnak. A morális kísérletek abszurditásának magja valószínűleg abban rejlik, hogy összeegyeztethetetlent párosítanak; azt akarják kiszámítani, ami önmagában túl van a kiszámítható tartományán." Lásd: Adorno 1966. 223.

> A nyelvi egyetemesség momentumában, amely nélkül nem lenne nyelv, visszavonhatatlanul sérül a teljes tárgyilagos meghatározhatósága annak a jellegzetességnek, amit meg akarunk határozni. A korrekció mindig is egy felismerhetetlen törekvés az érthetőségre. Ez az érthetőség ellentétes pólusú a tiszta nyelvi objektivitáshoz képest. A kifejezés igazsága csak a kettő közötti feszültségben rejlik.[22]

Az adottság irracionalitásában a filozófia mint nyelv a saját határaiba ütközik. A megérthetetlenségnek, a kimondhatatlannak ez a határa arra készteti a filozófiai nyelvet, hogy mindig megpróbálja kitágítani ezt a határvonalat, ezáltal pedig elindítson egy dialektikus folyamatot. A filozófia a maga működési körét a megérthető, a nyelv által kifejezhető és a megérthetetlen közötti határterületen, a kettő közötti feszültségben találja meg. Az adottság kanti problémája így Adorno oldalán egyfajta kritikai hermeneutikába torkollik, amely azonban – még mindig a racionalitás és az irracionalitás határterületei között mozogva – az ész autonómiájának vágyát hangsúlyozza – még ha a nem-azonosság messianizmusában deklarálja is ennek elérhetetlenségét. Ez a filozófia Adorno szerint a saját létezése és diszkurzív, sematikus vágyai fölött érzett bűntudatból sarjad ki. „Az élet maga táplálja azt a szörnyű előérzetet, hogy amit meg kell ismernünk, az inkább a földhözragadthoz tartozik, miközben a gondolat kizárólag a magasztosban leli meg a maga boldogságát és az igazságra vonatkozó ígéretét"[23] – írja Adorno.

III.

Ezzel végül bejártuk Lukács és Adorno dialektikus útjait a kritikától a forradalomig, és vissza, a forradalomtól a kritikáig. Írásomban azt igyekeztem kimutatni, hogy ezeknek az utaknak a közös gyújtópontját *A tiszta ész kritikájá*nak sematizmus-fejezetében találhatjuk meg. Ezek az utak a forradalom és a kritika, az azonosság és a nem-azonosság, az egység és a sokféleség útjai, melyek, ha ellenkező előjellel is, de a maguk dialektikus formájában és tükörjátékában még mindig az ész egységét adják ki. Forradalom vagy kritika ebben az értelemben lesz egy paradox választás, egy paradox vagy-vagy. Írásomban e paradoxont próbáltam meg kibontani.

22 Adorno 1990. 340.
23 Adorno 1966. 355.

Hivatkozott irodalom

Adorno, Theodor W.: *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. 1966.

Adorno, Theodor W.: Skoteinos oder Wie zu lesen sei. In. *Gesammelte Schriften*. Szerk. Tiedemann, Rolf. 3. kiadás. Frankfurt am Main: Shurkamp Verlag. 1990.

Forczek Ákos: *Jótékony könyörtelenség: A német felvilágosodás végjátéka*. Budapest: ELTE BTK Filozófiai Intézet – L'Harmattan Kiadó – Magyar Filozófiai Társaság. 2021.

Habermas, Jürgen: *Válogatott tanulmányok*. Ford. Felkai Gábor. Budapest: Atlantisz Kiadó. 1994.

Hume, David: *Tanulmány az emberi értelemről*. Ford. Vámosi Pál. Budapest: Helikon. 1973.

Kant, Immanuel: *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Budapest: Atlantisz Kiadó. 2009.

Lukács György: „Szakadék" Nagyszálló. In. *A magyar marxista filozófia a két világháború között*. Szerk. Nyíri Kristóf. Budapest: Kossuth Könyvkiadó. 1979. 235–237.

Lukács György: *Történelem és osztálytudat*. Szerk. Vajda Mihály. Budapest: Magvető Kiadó. 1971.

Ullmann Tamás: *A láthatatlan forma: Sematizmus és intencionalitás*. Budapest: L'Harmattan Kiadó. 2010.

DOI: 10.70831/TO100.7

Horváth Péter

A modern műalkotás áru-aurájaként felfogott eldologiasodás és a proletariátus emancipációja

A Történelem és osztálytudat *hatása Walter Benjamin művészetelméletére*

A marxista filozófia klasszikus művének, a *Történelem és osztálytudat*nak száz évet felölelő hatástörténetét vizsgálva, a sokféle kínálkozó kutatási lehetőség közül valószínűleg nem feltétlenül a művészet témája és Walter Benjamin személye, valamint gondolatvilága jut elsőre eszünkbe. A következőkben mégis Lukács és Benjamin néhány társadalom- és művészetelméleti felismerésének összevetésére teszek kísérletet – a diszkurzív közvetítés, az áruforma és a műalkotás közti viszony elemzésével. Írásomban azon tézist igyekszem bizonyítani, miszerint az eldologiasodás lukácsi kategóriája alapvetően a proletár osztálytudat és az árukapitalizmus összefüggésének leírására szolgáló olyan gazdasági-társadalmi jelentésű lényegfogalom, melyet Benjamin a saját aurafogalmának a továbbgondolására használt fel, amikor a modern művészet társadalmi létmódjának megragadására kidolgozta a műalkotás áru-aurájának koncepcióját. Az eldologiasodást integráló esztétikai elméletének az áruforma aurája által fetisizált műalkotás kritikája állt a középpontjában, amely a szemlélődő beleérzést avatta a 19. századi kapitalizmus jellegadó művészi élményévé. A műalkotás felszabadítását a rátelepedő élményesztétika konvenciói alól Benjamin a művészet politizálásával vélte megvalósíthatónak, s a koncentrált figyelmet felfüggesztő filmet tartotta alkalmasnak arra, hogy aktivizálja a proletárrétegeket. Ha mindezek alapján a legfontosabb, filozófiatörténeti távlatban

is értékelhető közös elméleti kapcsolódási pontot keressük Lukács és közte, akkor azt elsősorban a proletariátus társadalompolitikai emancipációjának eszméjében találhatjuk meg. Ezt támasztja alá, hogy a *Történelem és osztálytudat*ban a társadalom dialektikus történelemteleológiája a proletár osztálytudatban haladja meg végérvényesen a kapitalizmus eldologiasodott lényegvalóságát – ahogy Benjamin számára a fetisizált művészeten való túllépés kollektív szubjektuma szintén a film szórakoztató befogadása révén mozgósított proletariátus lett volna.

Lukács kötetének korabeli recepciójáról elmondható, hogy megjelenése után rövid időn belül úttörő jelentőségű munkaként tekintettek rá mindazok, akik a II. világháború előtt érdemben számot kívántak vetni a történelmi materializmus jövőjével, elméleti továbbfejlesztésének lehetőségeivel. A bécsi emigráció alatt született mű ezirányú kiemelkedő eszmetörténeti szerepét Wellmer megállapítása is igazolja:

> Lukács *Történelem és osztálytudat* című műve – talán Ernst Bloch négy évvel korábban megjelent könyvével, *Az utópia szellemével* együtt – a „nyugati marxizmus" reneszánszának kiindulópontjává vált, melynek filozófiailag legjelentősebb képviselőjévé a kritikai elmélet úgynevezett Frankfurti Iskolája lett.[1]

Heller Ágnes ehhez kapcsolódva nem kevesebb állított, mint hogy Lukács valójában az egyetlen marxista filozófiai művet írta meg, amelyben az üdvtörténet pátoszával adott időtálló válaszokat a korszak centrális kérdéseire.[2] Természetesen a szellemi újdonságok iránt mindig nyitott Walter Benjamin sem jelentett kivételt azon értelmiségiek sorában, akik úgy érezték, hogy Lukács társadalomfilozófiai traktátusa különösen aktuális mondanivalóval szolgál a marxista gondolkodás megújítása tekintetében. A filozófiai műveknél szintén minden esetben releváns megállapítás, hogy bölcseleti igazságukat alapvetően meghatározza értelmezői hatástörténetük. Ezen okból kifolyólag először a szellemi közvetítésnek azt a folyamatát próbálom rekonstruálni, hogy milyen úton jutott el a *Geschichte und Klassenbewusstein* Benjaminhoz, miként fogadta azt, s mennyiben gyakorolt hatást művészetelméleti nézeteire.

A gondolkodásukban fellelhető mindennemű különbség és a Kommunista Párthoz fűződő eltérő viszonyuk ellenére Benjamin és Lukács nem állt annyira távol egymástól, mint ahogy azt az idő távlatából ma talán joggal feltételezhetnénk. Mindketten a századvég gyermekei, zsidó származású, környezetükből kiszakadt kozmopoliták voltak, szakmai pályájukban közös, hogy kudarcot vallottak az intézményes tudomány vizsgáján, így kényszerűen, de nem megkeseredve, „tudatos szabadúszók" maradtak, s miközben maradandót alkottak az esszéírás terén, szilárdan megőrizték hitüket az értelmiségi megváltó, messianisztikus szerepében.[3] Michael Löwy szerint tekinthetünk rájuk úgy, mint egyazon

1 Wellmer 2011. 24.
2 Heller 2013. 17.
3 Fehér 1986. 25.

szellemi irányzat kiemelkedő alakjaira, akik kezdeményező szerepet vállaltak abban, hogy a modern európai politikatörténetben az 1905-ös orosz forradalommal kezdődő és az 1923-as német forradalom bukásával lezáruló „forradalmi fellendülés korszaka" a filozófiai gondolkodás új formáját hívja életre. A jövőorientált történelmi krízistapasztalat a zsidó messianizmus és az anarchista utópia két eszkatologikus tendenciájának az összekapcsolásával fogalmazta meg saját kimondható igazságát, amelyhez a restaurációs utópista dimenzió, a megváltás katasztrófa jellege, valamint a törvény kötöttsége alól felszabadult világ reménye jelentette a közös alapot.[4] Ez a romantikus antikapitalizmusból merítő, evilági szótériológiai történelemfilozófiával átszőtt eszme több közép-európai zsidó értelmiségi gondolkodásán rajta hagyta a nyomát. Bár a hatásösszefüggés esetenként más-más módon és mértékben érzékelhető és ismerhető fel írásaikban, a közös ismertetőjegyek alapján Löwy három csoportot különített el egymástól: Rosenzweig, Buber és Scholem a vallásos fél-anarchizmus, Landauer, Kafka és Benjamin a judaizáló vallásos anarchizmus, míg Lukács, Ernst Bloch és Toller az asszimilálódott, ateista-vallásos, anarcho-bolsevizmus képviselőiként kerültek egymás mellé.[5] Lukács történeti korszakhatáron álló munkája e kontextusban egyszerre jelentette a forradalmi szcéna betetőzését és záróaktusát: „Az 1923-as év nagy műve, a *Történelem és osztálytudat* már a messianizmus és az anarchista utópia megszüntetve-megőrzése (*Aufhebung*) volt egy dialektikus marxista kérdéskörben."[6]

Benjamin harminckét éves volt, amikor pályájának egyik legjelentősebb fordulóján először értesült a *Történelem és osztálytudat* megjelenéséről. Különös történelmi egybeesés, hogy Lukács könyve és a körülötte kialakult kritikai diskurzus akkor került a marxista gondolkodók figyelmének középpontjába, amikor végbement Benjamin világnézeti fordulata, amellyel életének utolsó tizenöt esztendejére a baloldali eszmék mellett kötelezte el magát. A változás drámai gyorsasággal zajlott le, hiszen 1924 áprilisában még a tudományos pályán való érvényesülés szándékával utazott el Caprira; itt kellett volna nyugodt körülmények közt elkészülnie tervezett habilitációs munkájával, *A német szomorújáték eredetével*. A májusi találkozás a lányával együtt nyaraló Asja Lacis-szal azonban átírta az előzetes terveket. A lett származású férjezett rendezőnőt egy piaci gyümölcsvásárlásnál segítette ki ismeretlen idegenként az olasz tudásával, majd egészen hazáig elkísérte; így vette kezdetét az a kapcsolat, amely Benjamin életének utolsó nagy érzéki szenvedélye lett. A magánéleti boldogság időleges megtalálásánál fontosabb, hogy Lacis az eszmei iránykeresés tekintetében is új perspektívát nyitott meg számára, amikor bolsevik párttagként a marxizmus felé fordította érdeklődését. Azzal egyidőben, hogy egy kommunista művésznő személyében a szerelem belépett az életébe, Benjaminhoz eljutott a *Geschichte und Klassenbewusstsein* megjelenésének híre.

4 Löwy 1985. 213.
5 Löwy 1985. 218–220.
6 Löwy 1985. 236.

Bloch Lukács-kritikája és a művészet mint táj koncepciója

A *Történelem és osztálytudat*ról Benjamin még a Svájcban megismert Ernst Blochtól szerzett tudomást a disszertációjának elkészülte után. Bloch volt az egyetlen filozófus, aki mindkét gondolkodó barátjának mondhatta magát, s életük egy szakaszában nagyon közeli viszonyt ápolt velük.[7] Benjamin és Lukács egy alkalommal találkoztak, 1921 júniusában Bécsben, amikor Benjamin azért kereste fel az egykori kommunista népbiztost, hogy közvetítsen a Blochhal való tervezett találkozójukról.[8] Nem tudni, hogy az emlékezete csalta-e meg vagy csupán nem akarta megemlíteni, mindenesetre Lukács több mint ötven évvel később úgy nyilatkozott, hogy sosem volt szerencséje személyesen ismerni egykori bécsi „látogatóját", akiről ekkor a következőket mondta: „Benjamin rendkívül tehetséges ember volt, a sok új probléma mélyére látott. Alapos vizsgálatnak vetette őket alá, de nem talált belőlük kiutat. Véleményem szerint további fejlődése bizonytalan lett volna, annak ellenére, hogy barátja volt Brechtnek."[9] Idős korára tehát a kivételes tehetséggel megáldott, mégis zsákutcába jutott gondolkodó képe maradt meg Lukácsban a nála hét évvel fiatalabb pályatársáról.

Benjamin számára a döntő impulzus, amely figyelmét a *Történelem és osztálytudat* jelentőségére irányította, 1924 júniusában érkezett. Ekkor olvasta el Bloch *Aktualitás és utópia – Lukács marxista filozófiájáról* címen közreadott kritikáját, amely a bevezetést jelentette a könyv jövőbeli tanulmányozásához. Benjamin ritkán nyilatkozott barátja műveiről fenntartások nélkül, erről a szövegről ezúttal azonban elfogulatlan lelkesedéssel írt.[10] Bloch filozófiai megítélésében – ahogy az Marcuse és Habermas véleményéből leszűrhető – mindmáig nem alakult ki konszenzus. A hetvenes években Marcuse nem kevesebbet állított róla, mint hogy ő volt a huszadik század egyetlen igazi marxistája: nem pusztán megvalósításra váró politikai célt látott Marx örökségében, hanem továbbvitte azt, amikor

7 Benjamin Hugo Ball révén ismerkedett meg Blochhal 1919 tavaszán, akinek egy évvel korábban jelent meg *Az utópia szelleme* című munkája. Benjamin e kötetről 1920-ban írt kiadatlanul maradt recenziója elveszett, annyit mindenesetre tudni lehet, hogy a mű vegyes reakciót váltott ki belőle, „összecsapottnak és fellengzősnek" („*Schnellfertiges und Überfertiges*") találta – ezt egy Scholemhez írt, 1920. február 13-án kelt levél alapján tudhatjuk (Benjamin 1996. 76.). A *Geist der Utopie* áttanulmányozása és a szerzőjével folytatott eszmecserék arra késztették Benjamint, hogy feladja az aktuálpolitikai kérdések iránt tanúsított elzárkózását, s tervbe vegye politikai nézeteinek elméleti kidolgozását. Mindemellett Benjamin saját gondolatainak legjobb ismerőjeként tartotta számon Blochot, akiről azt írta, hogy „még nálam is sokkal jobban észben tartja, miről szólnak [a munkáim], mert nemcsak mindent ismer, amit valaha írtam, hanem az összes, évekkel korábban kimondott szavamat is" – ezeket Benjamin egy Jula Radt-Cohnnak írt, 1926. április 30-án kelt levélben jegyzi meg (Benjamin 1997. 299.). Mindazonáltal a megszerzett ismereteit Bloch a maga módján szabadon és kreatívan hasznosította újra; Benjamin úgy látta, hogy nem egyszer ellopta tőle az ötleteit, miután saját elképzeléseinek jó részét vélte felfedezni a *Spuren* oldalain, vagy éppen a *Korunk öröksége* kötet *A 19. század hieroglifái* című fejezetében. Eiland – Jennings 2014. 128–129, 157, 328.

8 Witte 1975. 4.

9 Lukács 1973. 866.

10 „A Neue Merkur márciusi számában Bloch Lukács *Történelem és osztálytudat* című művét recenzálta. A recenzió messze a legjobbnak tűnik, amelyet Bloch régóta írt, és maga a könyv is nagyon fontos, főleg nekem. Persze most nem tudom elolvasni." Minderről Benjamin Scholemhez írt 1924. június 13-án kelt levele tudósít. Benjamin 1978. 350.

„az emberi nem egységének megvalósítását, az emberi lényeg kibontakoztatását próbálta teoretikusan megfogalmazni".[11] Habermas viszont a „spekulatív materializmus" képviselőjének aposztrofálta, aki arra használta fel az utópiát, hogy filozófiáját kivonja az önmagát a saját felszámolásán keresztül megvalósító filozófia marxi direktívájának hatálya alól. Hasonló kritikai megfontolásokból nevezte „marxista Schellingnek"; mivel szerinte Bloch a történelmi dialektika objektív lehetőségeinek szociológiai-történelmi vizsgálatát mellőzve vázolta fel annak folyamatát, ahogy a társadalmi ember kétkezi munkája révén az anyagban rejlő lehetőségek a saját formáit megszülő természetben (*natura naturans*) eljutnak a céljukhoz.[12]

Az *Aktualitás és utópia* nem csupán önmagában mint a *Történelem és osztálytudat*ról készült egyik legelső műkritika jelentékeny munka, hanem azért is, mert mindemellett egy hosszú múltra visszatekintő szoros, intenzív szellemi eszmecserén alapuló barátság példaértékű filozófiai dokumentuma.[13] A kapcsolat történetéről annyit mindenképpen érdemes tudni, hogy kezdetben Bloch „hipnotikus hatást" gyakorolt Lukácsra,[14] s kettejük személyes érintkezése a Heidelbergből való hazatéréssel, 1917-ben szakadt meg. Bloch nem csupán a víziók iránt tette fogékonnyá Lukácsot, de tőle eredt a korabeli filozófiai konvenciók alóli felszabadító ösztönzés is:

> Bloch óriási befolyással volt rám, tudniillik példájával meggyőzött arról, hogy lehet a régi módon filozofálni. Én addig elmerültem korom újkantianizmusában, és most Blochnál találkoztam egy olyan jelenséggel, hogy valaki úgy filozofál, mintha ez az egész mai filozófia nem létezne; hogy lehetséges úgy filozofálni, ahogy Arisztotelész vagy Hegel filozofált.[15]

Az egyetemi-tudományos közegben együtt eltöltött tanulóévek után intellektuális fejlődésükben az első világháború hozta el a döntő változást, amely mindkettőjüket arra késztette, hogy a kor válságából a tudományos szocializmusban

11 Hardi 1980. 123–126.
12 Habermas 1970. 5–8.
13 Bloch és Lukács Ritoók Emma közvetítésével került kapcsolatba egymással, s bár első találkozásuk után Bloch nem volt jó véleménnyel Lukácsról (akit esztétának könyvelt el), a későbbiekben szoros barátság alakult ki köztük. 1910-ben együtt jártak Simmel privát szemináriumaira Berlinben, 1912-14-ben pedig mindketten részt vettek Max Weber körének vasárnapi teadélutánjain Heidelbergben. Bloch visszaemlékezése szerint ebben az időszakban sülve-főve együtt voltak: „Akkori életünk valóságos szimbiózis volt. Minden gondolatunkat megosztottuk egymással. Gyakran elutaztam Heidelbergből, de különös módon, az egymástól távol töltött hetek alatt is egy irányban jártak gondolataink. Igen nagy szellemi rokonságban álltunk egymással, úgyhogy kénytelenek voltunk felosztani szakterületünket, nehogy barátaink előtt ugyanazt mondjuk. Olyan szoros szellemi kapcsolatban álltunk egymással, hogy úgyszólván mesterségesen próbáltunk mindenféle elméleti véleménykülönbséget kitalálni." Az első nézeteltérés jelei 1914-ben jelentkeztek, amikor Bloch az expresszionizmus mellett köteleződött el, s ahogy az 1937-es expresszionizmus-vita egyértelműen megmutatta, az avantgarde megítélésében álláspontjaik később is összebékíthetetlennek bizonyultak egymással. Mindezek ellenére Lukács 1918-ban még egy közös filozófiai mű elkészítésére tett javaslatot Blochnak, aki azonban nem rajongott az ötletért, ezért a tervből semmi sem valósult meg (*Beszélgetés Ernst Blochhal* 1976. 122.).
14 Balázs 1982. 596–597.
15 Eörsi 1981. 266.

keressék a kiutat: „A háború idején olyan tényekkel kerültünk szembe, amelyek a marxizmus felé sodortak ugyan bennünket, de egy elméleti, nem pedig gyakorlati marxizmus felé."[16] A marxista álláspontról kifejtett erős kritikai retorika aztán gyorsan szerves része lett gondolkodói stílusuknak: a pozitivizmust és az újkantiánus „szűk szubjektivitást" *Az utópia szelleme* éppoly radikálisan és eltökélt haraggal utasította vissza, ahogy a világnézeti tudatosság egy magasabb fokán a *Történelem és osztálytudat* szikár következetességgel vitte végig a polgári gondolkodás antinómiáinak bírálatát. Mindez viszont nem fedheti el a történelemhez való viszonyukban rejlő alapvető különbséget; hogy Lukács számára az ideológiai örökség csak történeti jelentésében volt értelmezhető, míg vele szemben Bloch a transzhistorikus utópia kontinuitását és az utópikus emberi lényeg puszta erupcióját tartotta elsődlegesnek.[17] Az elméleti tájékozódás közös iránya és minden fennálló nézetkülönbség mellett el kell mondani, hogy barátságuk első hét évében az egymással folytatott párbeszéd kölcsönhatása mélyen beleivódott mindkettejük munkájába. Egyes témák, problémák felvetését illetően ez olyannyira igaz, hogy még számukra is gondot jelentett azok szerzőségének megállapítása. Ahogy Adornónak a *Geist der Utopie* és *A regény elmélete* közti hasonlóságokra vonatkozó észrevételére reagálva Bloch megfogalmazta:

> [Adorno] az analógiákat *Az utópia szelleme* és *A történelem és osztálytudat* [sic.] között is fölfedezhette volna. Vannak Lukácsnak mondatai, amelyek tőlem származnak, s az én könyvemben vannak mondatok, amelyeket Lukács sugallatára vetettem papírra. Még az utópia kategóriája is megtalálható nála az átélt tapasztalat és a még nem tudatosított árnyékaként.[18]

Ha hihetünk Bloch állításának – amelyet persze Lukács sosem erősített meg – a *Történelem és osztálytudat* a nyugati filozófia azon kanonizált filozófiai művei közé tartozik, amelynek létrejöttéhez valószínűleg nagyban hozzájárultak az egymás közt baráti nyíltsággal lefolytatott rendszeres beszélgetések. A *Történelem és osztálytudat* tanulmányozásakor mindenesetre ezt a biografikus és tudásszociológiai szempontot is érdemes szem előtt tartani, amely némileg rávilágít arra, hogy egy műben kifejtett, szerzői névhez köthető filozófiai ismeretanyag mennyiben és miként feltételezi a tudástőke informatív megszerzésének személyes és szakmai viszonyrendszerét.

Bloch recenziója 1924-ben, hét évvel azután jelent meg a *Der neue Merkur* folyóiratban,[19] hogy a heidelbergi barátok útjai elváltak. Benjamin figyelmét tehát ez a szöveg hívta fel Lukács könyvére, amelyre már csupán azért is alkalmas volt, mert lényegretörően foglalta össze annak koncepcióját. Bloch a *Történelem és osztálytudat*ban egy gyökeresen új, a régit végérvényesen maga mögött hagyó

16 *Beszélgetés Ernst Blochhal* 1976. 122. Összehasonlításul a szintén Weber-körhöz tartozó Jaspers fejtegetései kínálkoznak: Jaspers 1998. 70–76.
17 Mesterházi 1980. 291., 295.
18 *Beszélgetés Ernst Blochhal* 123.
19 Bloch 1972. 476–490; Bloch 1923–24. 457–477; kötetben: Bloch 1977. 598–621.

korszak jelentkezését fedezte fel, melynek történeti jelentőségét abban látta, hogy „szétszórt korszakalkotó gondolataival" totális áttekintést adott erről a kiforróban lévő kezdetről. Mégsem volt vele maradéktalanul elégedett, átfogó perspektívája ellenére Lukács műve olyan benyomást tett rá, mint „egy boldog szerelmesnek az élete, ami csak önmagával összehasonlítható".[20] Hiányérzetet keltett benne a könyv befejezetlensége, ami alatt azt értette, hogy a többnyire marxi fogalmakkal feldúsított, neokantiánus és hegeli nyelvezet megrekedt az alaptéma felvázolásánál, s meggyőző kifejtésére nem került sor. A töredékesség okát Bloch a kommunista vezető gyakorlati tevékenységében látta, amely véleménye szerint háttérbe szorította a fogalmi munka fontosságát.[21] A politikai szerepvállalás számlájára írható tehát, hogy a filozófiai alapvetés kidolgozása elmaradt a várakozásoktól. Sőt, a politikai vezetőre háruló mindennapos feladatokkal járó leterheltségnek nem csupán a fogalmi elaboráció látta kárát, de ennek volt betudható a mű azon hiányossága is, hogy a dialektikus történelmi folyamatot kizárólag szociológiai tartalmakra homogenizálta. A kommunista pártvezető és a marxista gondolkodó közt feszülő ellentét tehát nemcsak az elnagyolt terminológián ütközött ki, hanem az elméleti perspektíva beszűküléséhez vezetett, amikor lényegében teleologikus társadalomtörténeti folyamatra egyszerűsítette le a történelmi dialektika mozgását. Marxi kategóriákkal élve, mintha Lukács teljesen elfeledkezett volna a felépítményről, s csak a termelési erőket és viszonyokat magába foglaló alap vizsgálatára szorítkozott volna. A történelem – vetette ellen Bloch – poliritmikus képződmény, amelynek célja nem redukálható a még rejtett társadalmi ember elnyerésére. A társadalmi valóság mellett a történelemben jelen van az ember művészi, vallási, metafizikai tevékenysége, s az élet, a természet, a dianoetikai megértés excentrikus folyamat-tartalmai önjogon követelnek maguknak saját szférát.[22] A Lukács-féle konkretizáció tehát adós maradt a kultúra közegének leírásával, amelynek következtében nem tudta megragadni a történelem végtelenül experimentális, lezáratlan lényegét, s annak egymásba fonódó mély kapcsolatait. A Lukács szemére vetett vulgárszociológiai redukcionizmus Bloch későbbiekben is minduntalan visszatérő kritikai észrevétele maradt, amely mögött az a „művészetmetafizikai" meggyőződése állt, hogy a művészet testet öltött utópia, azaz az utópikus vágy elsősorban a szociológiai értelemben megfoghatatlan művészi formák megteremtésében nyilatkozik meg.[23]

Bloch értékítélete mindazonáltal nem maradt egyoldalúan elmarasztaló a *Történelem és osztálytudat* vonatkozásában. Lukács legfontosabb érdemének tartotta, hogy – meghaladva a kontemplatív szemléletmódot – a gondolat nála a dolog

20 Bloch 1972. 487.

21 Bloch 1972. 487.

22 Bloch 1972. 488–489. Bloch szerint a szféra fogalma a különböző szubjektum-objektum szinteknek a történelemben való öntételező kifejezését jelenti, ennélfogva a dianoetikai szférában még a természeti törvény uralkodik, s nem az új, a még-nem-tudottnak a birodalma.

23 Mesterházi 1980. 290. „[A]z emberi utópikus ösztön mindig-azonosságának az álláspontjáról Blochnak Lukácsot mégis csak szükségképpen vulgárszociológiai hajlamokkal rendelkező filozófusként kellett látnia". Mesterházi 1980. 292; Mesterházi 1977. 354.

legmagasabb fokú kifejeződéseként illeszkedik bele a létezésbe, melynek legmélyebb tendenciáját a társadalmi viszonyok szüntelen újratermelésében ragadta meg. Ez az észrevétel lényegi pontra mutat rá, amennyiben Lukács a múlt és jövő közti közvetítést csak a saját merevségét leküzdő, és ezzel együtt az alakulás jellegét elnyerő dialektikus gondolkodásban látta biztosítottnak: „Az a konkrét itt és most, amelyben folyamattá oldódik, nem elsikló, megfoghatatlan pillanat immár, nem illanó közvetlenség, hanem a legmélyebb és legszerteágazóbb közvetítés mozzanata, a döntésé, az új születéséé."[24] Bloch szerint a történelem metafizikája viszont azért az „utópia szellemében" tárul fel, mert az emberi világ dinamikusan változó viszonyformáiban játszódik le a közös „mi" valósággá válása. Ekkor az átélt pillanat valósága legyőz minden absztrakciót, és egy lépéssel feljebb, az aktuális „most"-ban, a proletariátus felett jelenik meg, ahol a „mi"-szubjektum kiléphet a hamis tudatból. Aktualitás és utópia tehát nem ellentétek, az utópia egyetlen témája a „most", amelyet az útközben viselt álarcok, ideológiák levetése iránti vágynak vagy a „most"-ban rejlő tendenciának a megsejtéseként lehet felfogni.[25]

Témánk szempontjából Bloch azon megállapítása a legfontosabb, miszerint Lukács munkájában a művészet öntételező szférájához nem tartozik elhatárolható terénum a történelmet a társadalmi valóságra redukáló dialektikus folyamatban. A kritikai észrevétel kiváltképp azért releváns, mert a *Történelem és osztálytudat* épp a művészet kapcsán hivatkozik Blochra. Lukács a polgári gondolkodás kontemplatív magatartását azért bírálta, mert olyan közvetlen szubjektum-objektum viszonyon alapul, amely szükségképpen implikálja egy köztes irracionális sötét tér meglétét. Ez a meghasadt, „káros tér" („*die schädliche Raum*") a művészetben is megjelenik, s Bloch tájélményről adott leírása példázza a legjobban. Az érvelés szerint ugyanis Bloch világított rá arra, hogy a tájélmény művészi közvetlensége néző és táj térbeli elválasztottságát feltételezi: „A szemlélő a tájon kívül áll, máskülönben a természet nem is válhatna számára tájjá."[26] Lukács értelmezésében a táj a művészetben találja meg a historikum kizárásával járó adekvát kifejezését: a művészet mint a táj ábrázolása a történelmi dialektika mozgásba lendülése előtti esztétikai állapot reprezentációja. A polgári művészetszemlélet tehát képes tájképekben megragadni a modern életre jellemző szubjektum és objektum „megszüntethetetlen distanciáját", valós megoldása viszont kívül esik hatókörén.[27] Bár ehelyütt úgy tűnhet, hogy a *Történelem és osztálytudat* kiemeli Bloch érdemét (hogy művészet és táj viszonyában kimutatta az antinómiák jelenlétét), mindez azonban nem minden kritikai felhang nélkül történt. Lukács fiatalkori barátjával szemben felhozott legfőbb ellenvetése szerint ugyanis Bloch voltaképpen megmaradt természetfilozófusnak, amikor elhanyagolta a történelmi

24 Lukács 1971a. 301. Blochnak „az átélt pillanat sötétjéről" és a „még-nem-tudatos tudásról" szóló filozófiai téziseiről lásd Bloch 2007. 310–344.

25 Bloch 1972. 476–490.

26 Lukács 1971a. 432.

27 Lukács 1971a. 432–433.

dialektikának a formák történeti kifejlésében megnyilvánuló mozgását, s az emberi lényeget nem létrejövésként, hanem ahistorikus adottságként fogta fel.[28]

A teljes kontextushoz hozzátartozik, hogy a táj filozófiai témafelvetése elsősorban nem annyira Bloch, mint inkább egykori közös tanáruk, Georg Simmel 1914-ben megjelent *A táj filozófiája* című tanulmányához köthető. Simmel szerint a határtalan és osztatlan természetből a hangulat egységes szemlélete a művészi alkotás mintájára hozza létre az elhatárolt, tartós szemhatárba fogott tájat, ezért „a táj *hangulata* és szemléleti *egysége* valójában egy és ugyanazon dolog".[29] A tájegész mint szellemi képződmény egy közvetlenül érző és szemlélő aktus révén úgy nyeri el tehát objektivitását a hangulatban, hogy közben a maga individuális elkülönültségében megnyílva reintegrálódik a természet egészébe. Mindez nem érvényteleníti Lukácsnak az alany-tárgy dichotómiát illető kritikáját, hiszen Simmel szintén megállapítja, hogy „a táj objektív lévén, bizonyos távolságot tart velünk szemben".[30] A tájérzékelés distanciája nem a földműves, a tudós vagy a vallásos természetrajongó, hanem a művész beállítottságának felel meg, így a táj szemlélése ahhoz hasonló, mint amikor egy műalkotást a keletkezése közben érzékelhetünk. Írásában Ritter mutatott rá, hogy a táj mint a gyakorlattól elöldott, szabadon élvező művészi szemlélet konstrukciója, a természetet a kutatás objektív tárgyaként kezelő természettudomány kiegészítéseképpen, eredetileg mint „a látványban esztétikailag jelenlévő természet" jött létre.[31] A csillagászat kopernikuszi fordulatával ellentétben a ptolemaioszi földi élet érzékileg felfogható megjelenítése nem csupán „a természet eldologiasítását" kompenzálta, hanem az ember társadalmi szabadságának terét képező városi kultúra és civilizáció műviségét is.[32] Amint azt összességében megállapíthatjuk, a művészet modelljeként felfogott táj koncepciója feltűnően közös gondolati elem Simmel és Lukács írásaiban, s mivel a *Philosophie der Landschaft* tíz évvel korábbi, mint a *Történelem és osztálytudat*, a közvetlen hatás sem zárható ki. A helyzet tisztázását nem segíti, hogy Bloch nézeteinek ismertetése azon kevés helyek egyike a *Történelem és osztálytudat*ban, ahol Lukács nem jelöli lábjegyzetben, ifjúkori barátjának melyik munkájából merített gondolatai kifejtésekor.[33]

28 Mesterházi 1980. 291.
29 Simmel 1990. 107.
30 Simmel 1990. 105.
31 Ritter 2007. 127.
32 Ritter 2007. 137–143.
33 Bloch a légpumpa fizikájából átvett „káros tér" kifejezéssel írta le azt a szemlélő szubjektuma és objektuma közt mindenütt jelenlévő teret, ahonnét még nem szökött el a közvetítetlen közvetítettség nem tárgyiasítható atmoszférája. Úgy vélte, hogy a tájképeken az előtér képezi a közvetlenségnek ezt az atmoszféráját, ami túl közel van a festő helyéhez és az őt körülvevő tárgyakhoz, ezért maga a táj, az ábrázolás tárgya csak a káros téren túl határozható meg. Minderről Bloch *A remény elve* című, amerikai emigrációja alatt készült munkájában írt, amely azonban csak a *Történelem és osztálytudat* után majd egy évtizeddel jelent meg kötet formájában. Bloch 1959. 345.

Walter Benjamin és a *Történelem és osztálytudat*

Bloch kritikájának júniusi megismerése után Benjamin 1924 szeptemberében fogott neki a *Történelem és osztálytudat* olvasásának. Ebben közrejátszott, hogy a hónap elején megérkezett Caprira Bloch, s mielőtt október elején Lacis Berlinbe való hazautazásával véget értek volna a mézeshetek, hármasban átvették a könyv *Az eldologiasodás és a proletariátus tudata* című fejezetét.[34] Benjamin ekkor számolt be Gershom Scholemnek arról, mennyire meglepte Lukács könyvében, hogy politikai nézőpontból is levezethetők mindazok az ismeretelméleti tézisek, amelyekhez ő maga nem a kommunizmus felől jutott el.[35] A *Történelem és osztálytudat* gondolkodására gyakorolt hatásának jelentőségét tehát maga Benjamin erősítette meg: filozófiai érdeklődésének iránytűjét Lacis és Lukács egyazon irányba, a marxizmus és a kommunizmus felé mozdították el 1924 nyarán.[36] A „kanapékommunizmus" boldog időszaka utáni évben Adornóval, Kracauerrel és Sohn-Rethellel együtt Nápolyban kitárgyalt *Geschichte und Klassenbewusstsein* közvetlen bizonyságul szolgált mindannyiuk számára, hogy miként lehet marxista alapokról a jelenkor történelmi-társadalmi valóságával való elméleti számvetést meggyőző formában elvégezni.[37]

Benjamin későbbi feljegyzései arról tanúskodnak, hogy Lukács művét 1925 májusában tanulmányozta át részletekbe menő alapossággal. Érdekes egybeesés, hogy megjelenése után fél évvel, ebben a hónapban olvasta el Thomas Mann *A varázshegy* (1924) című regényét is, amelyben Naphta figurájának Lukács szolgált modellként.[38] A *Történelem és osztálytudat*ra vonatkozóan Benjamin egyetlen alkalommal fejtette ki álláspontját nyilvánosan: a *Die Literarische Welt* 1929 májusi számában közreadott rövid szövegében négy olyan munkára hívta fel a figyelmet, amelyek véleménye szerint korában is eleven hatást gyakorolnak. Riegl

34 Eiland – Jenning 2014. 207; Cohen 2004. 201.
35 Benjamin 1924. szeptember 16-án Caprin kelt levelében azért kérte Scholemtől a kommunizmus helyzetét érintő diszkussziójuk elhalasztását, mert sem tárgyi tudás tekintetében, sem személyes okokból nem érezte magát elég felkészültnek a vitához. Amint az leveléből kiderül, az önmagával való szakmai elégedetlenségének egyik fő forrása a *Geschichte und Klassenbewusstsein* volt: „Talán, valószínűleg írtam róla neked, hogy itt több utalás is összefutott: a magánjellegű ügy mellett Lukács könyve, amelyben megdöbbentett, hogy Lukács politikai megfontolások alapján olyan ismeretelméleti tézisekig jut el – legalábbis részben és talán nem olyan messze hatóan, ahogy először feltételeztem –, amelyek nagyon ismerősek vagy megerősítőek a számomra. [...] A kommunizmus területén számomra úgy tűnik, hogy »elmélet és gyakorlat« problémája a következőben áll: e két területen valóban fennálló minden különbség ellenére az elméletbe való végleges betekintés itt a gyakorlathoz kötődik. Leginkább az nem világos számomra, hogy miként lehet ennek az állításnak Lukácsnál kemény filozófiai magja, ami minden, csak nem polgári-demagóg frázis. Mivel ez a legszigorúbb előfeltétel jelenleg számomra ez idő tájt nem teljesíthető, ezért maradjon az érdemi tárgyalás részben elhalasztva. De tényleg csak elhalasztva. Mert egyébként, amint lehet, szeretném áttanulmányozni Lukács könyvét, és csalódnom kellene, ha nihilizmusom alapjai a kommunizmussal szembenálló, a dialektika hegeli fogalmaival és állításaival való vitában nem kerülnének felszínre. De ez nem akadálya annak, hogy amióta itt vagyok a kommunizmus politikai gyakorlata (nem mint elméleti probléma, hanem elsősorban mint kötelező tartás) számomra teljesen más megvilágításban áll, mint korábban valaha." Benjamin 1978. 355.
36 Witte értékelése szerint a *Történelem és osztálytudat* döntő jelentőségű volt Benjamin marxizmus felé forduló filozófiai fejlődésében. Witte 1975. 4.
37 Eilenberger 2021. 259.
38 Novák 1988.

A későrómai iparművészet, Alfred Gotthold Meyer *Vasépületek* és Rosenzweig *A megváltás csillaga* mellett Lukács művét sorolta fel, melynek jelentőségét a következőképpen indokolta:

> Lukács György *Történelem és osztálytudat*. A marxista irodalom legzártabb filozófiai munkája. Egyedülálló volta azon a bizonyosságon alapul, amellyel a filozófia kritikus helyzetében nemcsak az osztályharc kritikus helyzetét, hanem az esedékes konkrét forradalomban az elméleti megismerés abszolút előfeltételét, sőt abszolút beteljesülését és végső szavát is megragadta. A Gyeborin vezetése alatt a kommunista pártszervek által e mű ellen indított polémia igazolja a jelentőségét.[39]

Amint a szövegből kiderül, Benjamin figyelmét a Lukácsot ért moszkvai kritikák sem kerülték el. Abram Gyeborin és Rudas László az *Arbeiterliteratur* című folyóiratban 1924-ben megjelent, a *Történelem és osztálytudat* példáján keresztül az elméleti revizionizmussal leszámoló írásait a Caprin töltött nyár után majd két évvel, 1926 tavaszán párizsi tartózkodása alatt nézte át.[40] Mindez azt bizonyítja, hogy Benjamin érdeklődése az első olvasmányélmények után sem lanyhult, sőt nyomon követte a recepció alakulását, ideértve a kommunista támadásokat is; ahogy Fehér Ferenc fogalmazott, a maga nagylelkű módján sosem szűnt meg méltányolni a *Történelem és osztálytudat*ot.[41] Bár maga Lukács hű maradt „ortodox marxista" álláspontjához, az őt ért Komintern-kritikát nem hagyhatta figyelmen kívül, amit világosan jelez, hogy ezt követően már nem foglalkozott azokkal a témákkal, amelyekben idealistaként marasztalták el – így az osztálytudat kérdésével sem.[42]

A művészet helye a *Történelem és osztálytudat*ban

Bloch kritikájának annyiban bizonyosan igazat adhatunk, hogy a *Történelem és osztálytudat* dialektikájának „technikai régiséghez" hasonlítható „jól olajozott világgépezetében"[43] a művészetnek valóban csak epizódszerep jutott. Marginális jelentősége ellenére a következőkben annak vizsgálatára térek rá, hogy a hangulat szemléleti egységeként felfogott táj mellett milyen kontextusban jelenik meg a művészet a műben.

39 Benjamin 1991. 169–171; Benjamin 1929.

40 Rudas 1924a. 493–514. Lásd még: Rudas 1981. 190–208; Rudas 1979. 75–86; Rudas 1924b. 669–697; Rudas 1924c. 1064–1089; Deborim 1924. 615–640. Rudas több cikket is szentelt a *Történelem és osztálytudat* bírálatának a bécsi *Arbeiterliteratur*ban, oroszul *A kapitalista eldologiasodás felszámolása avagy Lukács et. dialektikus dialektikája* címmel jelent meg írása (Rudas 1925. 3–66.). A Komintern V. moszkvai kongresszusán, 1924 júniusában és júliusában Grigorij Zinovjev, a Komintern Végrehajtó Bizottságának akkori elnöke az „elméleti revizionizmus" tökéletes példájaként jellemezte Lukács munkásságát, és energikus küzdelemre szólított fel ellene. A *Történelem és osztálytudat* kommunista pártbeli fogadtatásáról lásd Mesterházi 1984. 93–118.

41 Fehér 1986. 23.

42 Fekete 2021. 217.

43 Mesterházi 1987. 699–727.

A művészet kérdését Lukács a természethez való viszonya felől tárgyalta munkájában. A *Történelem és osztálytudat* egyik legneuralgikusabb pontja azonban éppen a társadalmi kategóriaként definiált természet; ez állt már a Kommunista Párt támadásainak a célkeresztjében is. Lukács saját elmondása szerint műve a marxizmust kizárólag társadalomfilozófiaként kezelő felfogás ellen irányult, azon nézetet kritizálva, amely a „marxizmusból a természetre vonatkozólag következő állásfoglalást ignorálta".[44] Azzal, hogy társadalmi jelentést tulajdonított neki, nem csupán a természet „ontológiai objektivitását" kívánta felszámolni, hanem hitet tett azon meggyőződése mellett, miszerint „csakis a társadalomnak és a benne élő embereknek a megismerése releváns filozófiailag".[45] A *Történelem és osztálytudat*ban ennek megfelelően a társadalmi struktúra határozza meg, hogy mi számít természetnek.[46] Lukács ugyanakkor az eldologiasodott tudatot leíró „második természetről" is beszél, melyet az ember az elsődleges, „természetadta" irracionális kötöttségek alóli felszabadulásával párhuzamosan épít fel maga körül, hogy ez a társadalmi formában megjelenő *zweite Natur* az irracionális természeti erőkhöz hasonló törvényszerűséggel szerezze vissza a hatalmát felette.[47] A művészetre nézve ebből az következik, hogy a műalkotások a társadalmi állapotoknak a természet közvetítésével megvalósuló ábrázolásában nyerik el jelentésüket. Lukács számára a művészet mindenekelőtt „az embernek a természettel való konfrontációja", amelyben természetté visszaváltoztatva, az „öröklét" szubjektíve jogosult látszatát öltik magukra a megragadott társadalmi viszonyok. A műalkotás „időtlen látszata" természeti kategória, amely biztosítja számára, hogy a történelmi léptékű társadalmi változások közepette is meg tudja őrizni immanens igazságát. Bár létmódjának inherens része ez a társadalom- és történelemfelettiséget kölcsönző látszat, ennek ellenére a legfőbb gátló tényezője annak, hogy a művészet érdemben elszámolhasson saját korának osztályviszonyaival.[48]

A természet és művészet korrelációjában keletkező látszat kérdését Benjamin szintén feldolgozta munkáiban, azzal a különbséggel Lukács témakezeléséhez képest, hogy a következőkben tárgyalandó Goethe-tanulmányában teljesen mellőzte a társadalmi szempontot. A *Geschichte und Klassenbewusstsein* kiadása után nem sokkal, a Lacis-szerelem évében adta közre a *Vonzások és választások*ról írt dolgozatát, melyet a kommunista fordulat előtti korszaka lezárásaként is értékelhetünk. Benjamin értelmezésében a természet valódi jelentősége mindenekelőtt a mítosz régiója, s nem a művészethez való viszonya felől mérhető fel. A természeti élet nála sem egy idilli, paradicsomi állapotot jelöl, hanem ellenkezőleg: az élők bűn-közösségeként értett sors körébe zárt világot foglalja magába. A látszat mitikus hatalma közvetlenül érvényesül, miután „az élő ember természetes állapotát" a lunáris jellegű „föl nem oldott látszat" határozza meg.[49] Goethe hősnője ezért

44 Lukács 1971b. 705.

45 Lukács 1971b. 705.

46 Lukács 1971a. 525.

47 Lukács 1971a. 387.

48 Lukács 1971a. 527.

49 Benjamin 1980b. 59–67.

képviseli Benjamin számára a természeti élet ártatlanságának látszatát, akinek áldozati halála a sors kiengesztelését célozza. A regényről szóló nagyszabású dolgozat az „eleven szépség" megtestesítőjét, Ottiliát úgy írja le, mint akinek a saját élő teste jelenti a fátylat, ezért hordozhatja magában múlandó testi valója mint „kihunyó látszat" az élő szépség egyedül maradandó festői igazságát. Benjamin egyik legfontosabb művészetelméleti felismerése értelmében a művészetnek a mitikus látszat is szerves részét képezi: „Mert a látszat úgy tartozik hozzá, mint a lepel, és így a szépség lényegi törvényének bizonyul az, hogy a szépség mint ilyen csak leplezettként jelenhet meg."[50] A fátyol által elleplezett szépség a művészet természethez tartozásának manifesztációja, a látszat a maga leleplezhetetlen voltában ezért konstitutív eleme a műalkotások létmódjának. Benjamin a szépség eleven természeti hatalmát megtörő igazság közbelépését a kifejezés-nélküli (*Ausdrucklose*) fogalmával írta le, ezzel az aktussal történik meg a mű lényegének kiemelése az esztétikai látszat köréből.[51] A műalkotások látszatkaraktere kapcsán tehát Lukács és Benjamin egyaránt a művészet természethez kötöttségét hangsúlyozta, előbbi a társadalmi világ részévé tett természetben, utóbbi a műalkotásban feltáruló demitologizált eszme titkában (amikor a lepel mint lepel megismerése által a befogadó felemelkedik a szép igaz szemléléséig, s a szépséget titokként fogja fel).

Lukács a *Történelem és osztálytudat*ban a művészet két, prekapitalista és kapitalista történelmi korszakát különböztette meg. A népművészet esetében a kézművesség és a művészet közti kapcsolatot olyannyira szorosnak feltételezi, amely kizárja az esztétikai megkülönböztetés lehetőségét köztük. A kapitalizmus előtt a művészet előmozdítója a technikai fejlődésnek, ösztönző hatást fejt ki a kézműipari termelésre (a román építészetről a gótikába való átmenetben). Az árukapitalizmusban viszont ellenkező tendencia érvényesül, mozgásterének beszűkülésével a művészet nem képes érdemben befolyásolni az árutermelést, helyét „tisztán gazdasági, illetve ezáltal determinált termelési-technikai motívumok" határozzák meg.[52] Felcserélődnek tehát a szerepek, nem a művészet határozza meg a termelési technikát, hanem a termelés technikai feltételei a művészet fejlődését. Lukács szerint ebben a kapitalizmusnak a természet feletti uralom megszerzését célzó – a modern technika és a földtulajdont kiszorító tőke térnyerésében tetten érhető – civilizációs küldetése teljesedik be. Lukács a művészet leértékelődését diagnosztizálta a technika előrehaladásában, amelyben Benjamin nem a természettudományt, hanem a kapitalizmust látta a döntő faktornak – a proletariátus ezért tűzte ki célul a technika birtokbavételét.[53] A történelmi materializmus esztétikai szempontból is a termelés gazdasági szerkezetének vizsgálatát tartotta elsőrendű követelménynek, minthogy a művészi látásmód átalakulására a koronként változó szépségideál leírása helyett a technológiai fejlődés elemzésével kívánt magyarázatot találni.[54]

50 Benjamin 1980c. 181.
51 Benjamin 1980c. 166.
52 Lukács 1971a. 527–529.
53 Benjamin 1969a. 344.
54 Benjamin 1969a. 350.

Az eldologiasodás mint lényegfogalom

A *Történelem és osztálytudat* jól ismert tézise szerint a kapitalizmus az árustruktúrán alapul: a polgári társadalomban a szubjektum és az objektum minden formájának az áruviszony jelenti az ősképét. Ismeretelméleti elsőbbségénél fogva az áru az össztársadalmi lét egészének a leírására szolgál, valódi jelentősége az eldologiasodás felől érthető meg.[55] Honneth értelmezésében az eldologiasodás a valódi részvételt nélkülöző megfigyelő viselkedés habituális szokásként, egy állandósult beállítottsági szindrómaként való rögzülését, valamint a világérzékelésnek a dologi objektumok sémájához hasonló instrumentalizálását feltételezi.[56] Miután aligha kétséges, hogy Lukács művének legfontosabb fogalma az árunak a kapitalizmusban kifejtett romboló társadalmi hatását kifejező eldologiasodás, mindenképpen érdemes vizsgálat tárgyává tenni, hogy miként értelmezhető szövegbeli jelentése. A *Történelem és osztálytudat*ban Lukács a következőképpen írta le az eldologiasodást:

> Az árustruktúra lényegére már gyakran rámutattak, alapja nem más, mint hogy valamely viszony, valamely személyek közti kapcsolat dologszerű jelleget és ezáltal „kísérteties tárgyiságot" ölt, ami azután a maga szigorú, látszólag teljesen zárt és racionális öntörvényűsége folytán alapvető lényegének, vagyis az ember és ember közti viszonynak legkisebb nyomát is elfedi és eltünteti.[57]

Terminológiai szempontból különösen fontos, hogy pontosan definiáljuk, s az eldologiasodást – a szöveghez hűen – lényegfogalomként ragadjuk meg. Lukácsnál az eldologiasodás mindenekelőtt a lényegmegismerés fogalmi kifejezéseként értendő: először az árustruktúra lényegét, másodszor az emberi viszonyok alaplényegét (*Grundwesen*) jelöli. Episztemológiai jelentősége abban áll, hogy feltárja a gazdaság és társadalom közt fennálló kapcsolatot, megmutatva, miként fedi el (*verdecken*) az áru gazdasági lényege az ember társadalmi lényegét. Az eldologiasodás Lukács számára a gazdasági árulényeg és a társadalmi lényeg közti, a kapitalizmus által létrehozott, „kísérteties tárgyiság" formájában megnyilvánuló elfedő jelenség. Ha a lényegszemlélet felől vizsgáljuk, az ember tudatánál fogva kettős, gazdasági-társadalmi meghatározottsággal bír. Ez egyúttal azt is jelenti, hogy a kultúra vagy a művészet lényegkonstituáló funkció hiányában csak

55 Az eldologiasodás sajátos, hétköznapi formájáról Markos György írt *Vándorló fegyház* című művében. A német agrárproletárok a sok munkát úgy fejezték ki, hogy „Ich habe mich verdungen": „Ennek a szónak az infinitivusa »verdingen« – dologgá válni, tehát eladja a munkáját, eladja önmagát, áruvá válik. Érdekes, a régi magyar nyelvből ismerjük az »úrdolga« szót. Az újabb magyar nyelvben is használatos a kemény munka idejére a »dologidő« kifejezés. Az úrdolga? Az a robot." Markos 1971. 238.
56 Honneth 2011. 16., 18.
57 Lukács 1971a. 320. „Das Wesen der Warenstruktur ist bereits oft hervorgehoben worden, es beruht darauf, daß ein Verhältnis, eine Beziehung zwischen Personen den Charakter eine Dinghaftigkeit und auf diese Weise eine »gespenstige Gegenständlichkeit« erhält – die in ihren strengen, scheinbar völlig geschlossenen und rationellen Eigengesetzlichkeit jede Spur ihres Grundwesens, der Beziehung zwischen Menschen verdeckt." Lukács 1977. 257.

az ökonómiai-szociális struktúra levezetett, másodlagos tényezőjeként juthat szerephez.

Lukács szerint az árut Marx elemzéséből kiindulva, az emberi munka felől lehet megérteni. Az előállított munkatermék áruvá válása során a tárgyforma alapvető torzulást szenved el, az emberi munka absztrakciója az áruk formális egyenlőségében érhető tetten. Az eldologiasodásban hasonló módon megy végbe az áruhatás folyományaként a tárgy deformációja, amikor az interszubjektív kapcsolatokban mint „kísérteties tárgyiság" („*gespenstige Gegenständlichkeit*") jelenik meg. A kifejezés Marxnál eredetileg a használati értékétől és érzéki tulajdonságaitól megfosztott munkatermékre vonatkozott, amely „az emberi munkaerő kifejtésének" „puszta megalvadásával" jön létre.[58] Lukácsnál az emberek szociális érintkezésének eldologiasodása azt jelenti, hogy az áruforma mintájára egymást mint dolgot, azaz mint kísértetszerű tárgyat kezelik, miután a kapitalista racionalitás eltakarja a társadalmi interakciók eredendő személyközi valóságát és felszámolja a személyiség organikus egységére épülő emberképet.[59]

Az eldologiasodás kísértete tehát a társadalmi és gazdasági lényeg közt létesülő határalakzat, amely az áruformának az emberek egymás iránti viszonyára gyakorolt negatív hatását reprezentálja. A kapitalizmus úgy tűnik nemcsak tőkét termel, hanem folyamatosan különböző kísérteteket is előállít. A munkatermék áruvá válásával olyan társadalmi dolog jön létre, amelyet Marx értelmezésében az „érzékfeletti érzékiség" különböztet meg; Derrida szerint ez az áru fantomsémájaként egy kísértet „testetlen testének" feleltethető meg.[60] Az áruforma nem az ember munkájának társadalmi jellegét, hanem az eldologiasodás okán egy „tárgyias és naturalizáló képmás" módján az áruk közti társadalmi viszonyt tükrözi vissza. Mindez nem hagyja érintetlenül az áruként felfogott műalkotás létmódját sem. Amikor az áru korrumpálja a műalkotást, azzal Derrida számára előzetesen már igazolta annak értékét: „ha egy műalkotás áruvá válhat, és ez a folyamat fatálisnak látszik, akkor az áru azzal kezdte, hogy ilyen vagy olyan módon működésbe hozta egy művészet elvét".[61] Ahogy a kísértetjárás már a csereérték kialakulása előtt, a használati értékben kezdetét veszi, úgy a fantom is már azelőtt benne rejlik a műalkotásban, hogy megvásárolható áruként feltűnt volna a piacgazdaság forgalmában. Minden műalkotásnak tehát eredendően konstitutív alapeleme a „testetlen test" hantológiai fantomsémája, s az árufetisizmus csak megjelenést kölcsönözve aktiválja azt a kapitalizmus piaci valóságában. A dialektikus materializmus kísérteteinek leplei, mint a hús nélküli test érzékfeletti érzékiségének manifesztációi, visszamutatnak a művészetet övező, természeti eredetű látszatra, amennyiben annak egyfajta modifikációjaként is felfoghatók.

58 Marx 1955. 46.

59 A „kísérteties tárgyiság" „az ember egész tudatára rákényszeríti struktúráját; az ember tulajdonságai és képességei a személyiség szerves egységeként többé nem kapcsolódnak össze egymással, hanem olyan »dolgokként« jelennek meg, amelyeket az ember »birtokol« és »elidegenít«, mint a környező világ különféle tárgyait". Lukács 1971a. 344.

60 Derrida 1995. 163–164.

61 Derrida 1995. 175.

Honneth úgy vélte, hogy az eldologiasodás nem abszolút, hanem a tudatosítás révén leküzdhető „ontologikus fátyol", „amely mögött az ember valóságos létezésének fakticitása áll".[62] Annyi kiegészítést mindenképpen igényel e belátás, hogy a létezés fátyla és a gyakorlati részvétel fakticitása helyett a *Történelem és osztálytudat*ban a kettős lényeg jelölésére a burok és a mag ellentétpárja szolgál. Minden áru fétisjellege az áruként elgondolt emberi munkaerőn alapul, mégpedig oly módon, ahogy a mennyiségi dologi burok mélyén egy minőségi eleven mag rejtőzik:

> Amint azonban láthatóvá válik ennek az árufajtának a sajátos tárgyisága, az, hogy emberek közti viszony dologi burokban, hogy a kvantifikáló kéreg alatt, minőségi, eleven mag rejtőzik, ekkor lelepleződhet *minden árunak* a munkaerőre mint árura épített fétisjellege: valamennyinek a magja, az emberek közötti viszony, hatótényezőként lép be a társadalmi fejlődésbe.[63]

Az árut előállító munka kapcsán az eldologiasodás az áruban mint „dologi burokban" nyilvánul meg, amely elrejti az „eleven magot", az emberi munkaerőt. Amíg a reflexió csak a dologi burokig képes eljutni, addig a totalitás dialektikája a mennyiségnek minőségbe való átcsapásával nem csupán a reflexiófüggetlen tárgyat alkotja meg, hanem behatol az immanens mag lényegéig. Ahogy azt írásában Fischbach jelezte, itt található meg a történelem új temporalizációjáért felelős minőségi idődimenzió a kapitalizmus egyre kiterjedő tere alatt.[64] A séma heurisztikus értéke ennélfogva abból származik, hogy feltárja, létezik az eleven életnek mint az ember társadalmi érintkezésének egy olyan helye (a proletár társadalmi pozíciója), amely mint *immanens és rejtett társadalomontológiai szubsztancia* független, azaz nincs alávetve a kapitalizmus által generált eldologiasodás determinisztikus logikájának. Az eldologiasodás problémáját, mint mag és burok összetartozását Lukács a következőképpen vázolta fel a munkaidő kapcsán:

> Éppen a munkaidő problémájával kapcsolatosan mutatkozik meg egészen nyersen, hogy a számszerűsítés eldologiasító és eldologiasodott burok, amely az objektumok igazi lényegét elfedi, amely csak annyiban számíthat egyáltalán a tárgyiság objektív formájának, amennyiben a szubjektum, amely a tárggyal kontemplatív vagy (látszólag) gyakorlati viszonyban áll, nincs érdekelve a tárgy lényegében.[65]

62 Honneth 2011. 25.

63 Lukács 1971a. 449–450. „Indem aber die spezifische Gegenständlichkeit dieser Warenart, daß sie unter dinglicher Hülle eine Beziehung zwischen Menschen, unter der quantifizierenden Kruste ein qualitativer, lebendiger Kern ist, zum Vorschein kommt, kann der auf die Arbeitskraft als Ware fundierte Fetischcharakter einer jeden Ware enthüllt werden: in jeder tritt ihr Kern, die Beziehung zwischen Menschen als Faktor in die gesellschaftliche Entwicklung ein." Lukács 1977. 353.

64 Fischbach 2013. 165–166.

65 Lukács 1971a. 446.

aki szintén arra a következtetésre jutott, hogy a művészet a szövegben „mint a kapitalista élet fetisisztikus tudatának ellentéte tárgyaltatott".[71] A mű argumentációja azonban nem feltétlenül igazolja vissza ezen elemzések konklúzióit. Lukács az esztétikának a német idealizmusban felfedezett világnézeti jelentőségében ugyanis nem a művészet eldologiasodást legyűrő, azt ellentételező hatalmára mutatott rá, hanem úgy látta, a világnak ez az esztétizálása „kitérést jelent a tulajdonképpeni probléma elől".[72]

Benjamin számára a műalkotás mint áru problémájának végiggondolása sürgető elméleti kihívásként jelent meg a harmincas években.[73] Kutatásai során nyilvánvalóan figyelembe vette a *Történelem és osztálytudat* kapcsolódó belátásait, különösen az eldologiasodás jelenségét illetően. Ebben a tekintetben tulajdonképpen csak lekövette a korszak fogalomhasználatában bekövetkező változást, mert ahogy arra Honneth felhívta a figyelmet, a *Verdinglichung* mint „az életgyakorlat patológiáinak társadalomontológiai magyarázata" a weimari időszak történelmi tapasztalatát magába sűrítő kategóriaként a húszas-harmincas években már helyet kapott a társadalom- és kultúrkritika meghatározó motívumai közt.[74] A műalkotásoknak a kapitalizmusban bekövetkező dezauratizálódása elsősorban azt a kérdést veti fel, hogy az eldologiasodás megfeleltethető-e közvetlenül az aurának, s ezzel összefüggésben az aura szétesését az eldologiasodás meghaladásaként kell-e értenünk.[75]

A következőkben arra próbálok meg rámutatni, hogy Benjamin az eldologiasodást mindenekelőtt mint a modern műalkotást övező áru-aurát értelmezte újra. A *Történelem és osztálytudat* Benjaminra gyakorolt hatásának feltehetően egyik legfontosabb elemét jelöli ez a diszkurzív transzfer, amelyben az eldologiasodás gazdasági-társadalmi lényegfogalma a művészetelméleti diskurzus keretei

71 Mesterházi 1980. 293.

72 Lukács 1971a. 400–407. Lukács korrajza szerint a kapitalista ember társadalmi problémája a *Goethezeit* alatt helyeződött át a tudatba, a racionalista módszer meghaladása azonban csak ezt követően, a hegeli dialektikával valósult meg. A zseniként teremtő szubjektum helyét a formák merev szembenállását feloldó, a szubjektum és objektum között lezajló dialektikus mozgás veszi át, amely magának a teremtő szubjektumnak a megteremtését végzi el. Amíg ez be nem következett, az új művészetnek a belső természet mint az igazi emberség hordozója volt az ideálja, amely a mechanikus társadalommal szemben egy új egység megteremtését ígérte. A művészetre vonatkozó tudat az esztétikában tett szert világnézeti jelentőségre, amely a művészet elvét a „konkrét totalitás megteremtésében" fedezte fel. Az emberi természetnek ezt az esztétikai tudaton alapuló művészi egységét Lukács meglátása szerint a látszólagos ellentéteket feloldani képes formakoncepció alapján képzelték el, amely „anyagi szubsztrátumának konkrét tartalmiságára irányult". A művészi formaként elgondolt világegész szükségképpen az esztétikai mitológiában teljesedik be, amely nem megoldja, hanem csak az esztétikai tudat szintjére helyezi át az eldologiasodás problémáját: „Hogy a világ valóban kritikai, nem metafizikusan hiposztazált művészi felfogása a szubjektum egységének továbbhasadásához, tehát a valóság eldologiasodásszimptómáinak még nagyobb elszaporodásához vezet, azt a következetesen modern művészetfelfogás későbbi fejlődése megmutatja [...]" (Lukács 1971a. 405–406.). A romantikus művészet tehát az eldologiasító mechanizmus része marad, mivel az esztétikai tudat a tudat történelmi (Hegel) és társadalmi (Marx) dialektikája előtti állapotot jeleníti meg.

73 Benjamin tárgyat illető nézeteinek összefoglaló jellegű, alapos elemzéséhez lásd: Márkus 2017. 701–740.

74 Honneth 2011. 6., 11.

75 Weiss 2020. 62–63.

közt az auratikus áruformaként felfogott műalkotás vonatkozásában nyerte el új jelentését. Terminológiai értelemben ez annyit tesz, hogy a „kísérteties tárgyiságnak" az esztétikai megfelelője az áru aurája, a műalkotás eldologiasodása tehát az áru-aura megjelenésével egyenértékű modern fejlemény. Amint az Benjamin gyakran tárgyalt szövegeiből többnyire jól ismert, a premodern világban az aura eredetileg a művészet tradícióba való kultikus beágyazottságát fejezte ki. A műalkotás „itt és most" egyszeriségét és eredetiségét a rituális funkció szavatolta, amely az árukapitalizmus és a technikai reprodukció elterjedésével fokozatosan háttérbe szorult, hogy helyét a tömegművészetre jellemző kiállítási érték foglalja el.[76] A hagyományt leromboló és az öntörvényű egyéni művészt kiiktató tömegkultúra jelentkezése az aura radikális megváltozását idézte elő; Fehér Ferenc ezt az aura likvidálására irányuló törekvést értelmezte az emancipáció aktusaként.[77]

A *Történelem és osztálytudat* nem tárgyalta a műalkotás mint áruforma kérdését, Benjamint viszont többek közt épp e kérdéskör tisztázása foglalkoztatta Baudelaire-kutatásában. Legfontosabb elméleti tézise szerint a modern költészet valódi újdonsága abban állt, hogy a tőke korában a műalkotás aurája az áru jellegét öltötte magára. Ez a kapitalizmusban lejátszódó funkcióváltozás Baudelaire verseiben követhető nyomon; a műalkotások tömegcikké válásával megjelenő áru-aura bennük képezte a valóságábrázolás kitüntetett tárgyát: „Az árura jellemző sajátos aura megjelenítése – ez Baudelaire vállalkozása".[78] A lírai mű társadalmi létmódját attól a pillanattól fogva határozza meg saját áru volta, amikortól aurájának a kultikus tradícióösszefüggés helyett a tömegtársadalom modern világa jelenti az alapját. Benjamin számára az áruforma és a tömegforma egymást feltételező fennállását a metropolisz jellegzetes társadalmi típusa, a passzázsok figurája, a flâneur reprezentálta. A kószálóra vonatkozó értelmezése a beleélés/beleérzés (*Einfühlung*) fogalmából indult ki. A beleérzést mint az esztétikai élmény pszichológiai jelenségét először Theodor Lipps *Ästhetik* című munkája tematizálta: amikor az „empathy" lelki folyamatában a befogadó alany egybeolvadva a műalkotással feloldódik benne, ez a „tárgyiasított önélvezet" mint „eszmei és szabad önkiélés" játszódik le.[79] Benjamin már negatív értékminőségében kezelte a beleérzést, s társadalmi tartalommal bíró terminusként a kószáló tömegbeli létélményének leírására alkalmazta. Értelmezésében a kábítószer kiváltotta mámortapasztalat alanyaként a flâneur viselkedése a vevők által körülvett áruéhoz hasonlatos. S miközben a beleérzés mindent absztrakttá tevő hatását az áruba való beleélésben jelenlévőnek feltételezte,[80] a beleérzés szubjektumának megtett kószálóban az „árulélek" megtestesítőjét látta színre lépni:

76 Benjamin 1969b. 301–334.

77 Fehér 1986. 24.

78 Benjamin 1969c. 298.

79 Worringer 1989.

80 Benjamin 2007. 204.

> Ha létezne ez az árulélek, amiről Marx időnként tréfásan beszél, ez lenne a leginkább beleérzésre képes [einfühlsamste], amivel valaha találkoztunk a lélek birodalmában. Mert az áruléleknek mindenkiben a vevőt kellene látnia, akinek kezébe és házába bele akar simulni. De a beleérzés épp annak a mámornak a természete, amelynek a flâneur a tömegben átengedi magát.[81]

Saját megváltozott társadalmi státuszát Baudelaire lírája az allegória trópusán keresztül mondta ki, a modern költői műalkotás igazságaként felmutatva az átalakulást, ahogy benne az „áru megpróbált szembenézni önmagával". Ahhoz azonban, hogy a művészet auráját az áru aurájaként definiálhassa újra, Baudelaire-nek az árulélek kószálójának szerepével szakítva kellett szembefordulnia a tömeggel. Így lett a nagyváros nyüzsgő forgatagában való utcai lökdösődés elviselése a legfőbb „sokkélménye", ahogy dühödten és kilátástalanul megpróbált átvergődni az őt körülvevő járókelők sokaságán.[82] Baudelaire-nél ez a tömegben szerzett sokkélmény rombolta le az aura kultikus értékét, hogy helyette az áru aurája legyen a kapitalizmus dicsfénye által övezett modern költészet új esztétikai paradigmája. Benjamin azonban nem elégedett meg azzal, hogy a *Fleurs du Mal* költőjét a modern világ kivételes művészeként mutassa be. Ambíciója ennél merészebb célok felé vezette, amikor tervbe vette, hogy egy materialista művészetelméleti alternatívát vázol fel a műalkotások társadalmi létmódját az áru aurájában rögzítő művészi piac kapitalista normájával szemben. A lukácsi problematika adaptációjakor tehát nem elégedett meg annak megállapításával, hogy az eldologiasodás hatására az emberi kapcsolatok mellett azok szubjektumai is „ködbe burkolóznak", s az igazgatási-bürokratikus apparátusokban dolgozó egyének nem tekinthetők teljes értékű morális szubjektumoknak.[83] Ennél sokkal jobban inspirálta, hogy az áru aurájával övezett műalkotás eldologiasodásának kritikájából kiindulva megfogalmazza az eldologiasodás fetisizáló mechanizmusa alá rendelt művészet emancipációjának esztétikai programját. S amiként Lukács a *Történelem és osztálytudat*ban egyes-egyedül a proletár osztálytudattól várta, hogy végleg előzze az eldologiasodás mindent eltárgyiasító kísértetét, úgy Benjamin is a proletariátustól remélte a modern műalkotás emancipációjára vonatkozó ígéret jövőbeli valóra váltását.

Az *Eduard Fuchs, a műgyűjtő és történész* című tanulmányában Benjamin a karikatúrákat és erotikus témájú műalkotásokat gyűjtő Fuchs-ot a materialista művészetszemlélet példaadó alakjaként írta le. Az írás célkitűzése világos: visszaállítani az árukapitalizmusban eldologiasodott műalkotás adekvát társadalmi létét, a művészet történetét pedig a termelésben lezajló gazdasági és technikai változások, azaz a művek reprodukciója felől újraértelmezni. Ehhez első lépésként a múlt örök képét ábrázoló historizmussal szemben a jelenben adott eredeti történelmi tapasztalatból kell kiindulni, míg a hamis tudat szintjére lefokozott kultúrtörténet zsenikultuszával szemben a névtelen munkások robotjából. Benjamin

81 Benjamin 1980a. 874–875. (A fordítást módosítottam. – H. P.)
82 Benjamin 1969d. 272–275.
83 Benjamin 1969a. 364–365.

számára a termelési folyamatok rendszeréből kiszakított kultúra „eldologiasodott alakban jelenik meg", ami azzal jár, hogy nevezetességek üledékévé válva fétissé degradálódik.[84] A művészet piacán, ahol a nagy művészek nevei jelenítik meg a fétist, a műtárgyaknak – társadalmi közeg hiányában – nincs valódi kapcsolódásuk az alkotókhoz és az értő befogadókhoz. Fuchs figyelme azért fordult a tömegművészet felé, mert annak gazdasági lehetőségfeltételét a technikai sokszorosítás jelenti. A művek recepciójának a reprodukció szempontjából történő kritikai felülvizsgálata azért tűnt időszerű feladatnak, hogy ily módon „bizonyos határok között korrigálni lehessen a műalkotásra telepedő eldologiasodás folyamatát".[85] Benjamin első pillantásra talán meglepő állítása szerint a műalkotás eldologiasodásával szemben annak reprodukciója jelenti az ellenszert, holott épp az ellenkezője kínálkozna evidens felvetésnek, minthogy a reprodukció tűnik az eldologiasodás elsődleges előidézőjének. Az áru aurájával bíró, a művészi szépség egyediségétől megfosztott műalkotáshoz fűződő mesternevekkel szemben azonban a tanulmány zárlatában sokatmondóan a névtelen népművészet alkotásai, a kínai tetőtornyok jelentik az eldologiasodást meghaladó ellenpéldát.

A műalkotások kivitelezési módjának technikai vizsgálata azért lényegbevágó módszertani eljárás, mert ez mutatja meg, miként feltételezi a tömegművészet az olcsó reprodukciós forma meglétét. Fuchs ezt bizonyítandó fejtette ki írásaiban, hogy az ókorban azért nem létezett karikatúra, mert az egyetlen olcsó, tömegesen előállítható reprodukciós eszközt az érme jelentette, amelyen azonban a karikatúra nem fért el. A termelés technológiai szintje ilyen formában határozza meg tehát a művészet társadalmi helyzetét, ami azt jelenti, hogy csak ezen elemzési szempont alapján lehet feltárni a kapitalizmusban az eldologiasodásnak alávetett művészi piac gazdasági alapjait. A termelés ökonómiai fundamentuma azonban nem az egyes alkotón és annak egyedülálló művén, hanem kizárólag a történelmet hordozó tömegművészeten keresztül érhető el. Benjamin ezért állította szembe az alkimista által a planétákból és elemekből megteremtett „spirituális ember" mitologikus képével Fuchs műgyűjteményét, amelynek „alkotásaiban a termelőerők és a tömegek a történelmi ember képeivé állnak össze".[86] A „történelmi ember" helye tehát a termelés és a tömeg keresztmetszetében található, ahol gazdaság és technika azon materiális rétegei is érzékelhetőek, amelyek a kulturális-művészeti piac esetében elrejtve maradnak.

Az utolsó tisztázásra váró politikafilozófiai kérdés arra vonatkozik, hogy hol jelölhető ki a „történelmi ember" pontos helye a társadalomban: a tömegben vagy a proletárok között? Ehhez előzetesen azt kell eldönteni, hogy az eltömegesedés megfeleltethető-e a proletarizálódás folyamatának, avagy két különböző szociológiai jelenségről beszélhetünk. A kérdés megválaszolása azért lényegbevágó feladat, mert Benjamin számára ez nem csupán társadalomelméleti problémaként jelent meg, hanem ezen túlmenően politikai jelentőséggel is bírt. Az eltömegesedés és

84 Benjamin 1969a. 346.
85 Benjamin 1969a. 349.
86 Benjamin 1969a. 374–375.

a proletarizálódás viszonyáról az elhíresült Reprodukció-tanulmányban azt írta, hogy egyazon történés két oldaláról van szó,[87] ezért elemzésüket együttesen kell elvégezni. Benjamin nem azonosította a két társadalmi folyamatot; ezt már csak azért sem tette, mert bennük a kommunizmus és a fasizmus ellentétét látta kifejeződni. Mindkét mozgalom egyaránt a tömegek mobilizálására törekedett, még ha ezt eltérő célokból is tették. Az egyik oldalon az eltömegesedés a vezérkultusz által megformált tömeg létrehozására irányul, amelyet a politika esztétizálása felhasználhat a háborúban, hogy az emberiség önelpusztításában leljen destruktív esztétikai élvezetet. A másik oldalon a kommunizmus a művészet átpolitizálását választja a proletariátus megteremtésére, hogy az új tömegművészet, a film keltette szórakoztató befogadásban találjon konstruktív esztétikai tapasztalatra. Benjamin distinkciója szerint két egymást feltételező, mégis ellenkező irányú társadalompolitikai fejleményről van szó: a fasizmus esztétizálta a politikát, a kommunizmus politizálta a művészetet. Az esztétika és a művészet két különböző dolgot jelent: a fasiszta esztétika politikai közösségeszménye a tömeg mint a háborúban bevethető emberanyag, a kommunista művészet politikai közösségeszménye pedig a proletariátus mint a film által mozgósítható nézőközönség.[88] A két fél közti politikai harc történelmi tétjét a kapitalista tulajdonviszonyok fenntartása, illetve azok megszüntetése jelenti.

Benjamin a műalkotásnak az áru-aurájában megnyilvánuló eldologiasodását a kapitalizmus korában megszülető modern művészet legfontosabb attribútumának tartotta. A proletariátus emancipációjára irányuló esztétikai programjában a film demonstrálta a tulajdonviszonyok megváltoztatásának politikáját. Erről az átpolitizált művészetről azt tartotta, hogy megszabadítja a modern műalkotást az auratikus áruformától és a szemlélődő beleélés esztétikai élményétől, miközben továbbviszi és kiteljesíti a technikai sokszorosítás folyamatát. Ahogy Baudelaire költészetében a munkaerejét áruba bocsátó ember eldologiasított áruként nézhetett szembe önmagával, a filmben mint a technikai reprodukció műalkotásában a proletariátus ismerhet rá önmagára, politikai helyzetére és küldetésére. Az ókorban hiányzott a technika ahhoz, hogy a karikatúra tömegművészeti formaként létezhessen, a huszadik században viszont már minden gazdasági-technikai feltétel adott a film széles körű társadalmi hatásához. Benjamin számára ezért jelenthette a film a proletár osztálytudat megteremtésének politikai eszközét, amely a művészet emancipatorikus programjának egyedüli mediális-technikai hordozójául szolgálhatott.

A *Történelem és osztálytudat* hatástörténeti értékelése körül bizonyára még sokáig nem fognak nyugvópontra jutni a különböző értelmezői álláspontok, s ez az eldologiasodás lényegfogalmának, és a művészet társadalmi funkcióját vizsgáló esztétikai elméletek alkalmazásának a vonatkozásában is feltehetően így marad. Márkus György úgy látta, hogy Lukács azokra a problémákra próbált meg „a

87 „Korunkban a növekvő proletarizálódás és a tömegek gyors formálódása egy és ugyanannak a történésnek két oldala." Benjamin 1969b. 332.

88 Benjamin 1969a. 331–332.

marxi elmélet eredeti szándékain és következményein belül" válaszokat találni, amelyek abból fakadtak, hogy Marx eldologiasodásra vonatkozó nézeteinek utópisztikus jelentéstartalmai (annak beismerése, hogy a társadalmi interakciót és a technikai munkatevékenységek intézményeit, valamint a társadalom és a természet területeit lehetetlen elválasztani egymástól) nem voltak tovább elleplezhetőek.[89] Mégis elvitathatatlan, hogy művének a marxi örökséggel való kritikai számvetés kölcsönöz mindmáig paradigmatikus jelentőséget, miután a *Geschichte und Klassenbewusstsein* volt „az első és talán a leginkább drámai dokumentuma annak, hogy a 20. századi kritikai szocialista gondolkodás számára Marx meghaladása szükségszerű és egyben lehetetlen".[90] Ha Lukács és Benjamin nézeteit próbáljuk meg hasonló szempontból összevetni – amint arra jelen írás vállalkozott –, akkor mintegy konklúzióként ebben az esetben szintén elmondhatjuk, hogy Benjamin számára a *Történelem és osztálytudat* eldologiasodás-koncepciójának művészetelméleti továbbfejlesztése és meghaladása legalább annyira volt egyszerre szükségszerű és lehetetlen vállalkozás, mint ahogy az Lukácsé volt Marx viszonyában.

Hivatkozott irodalom

Balázs Béla: *Napló. I.* Szerk. Fábri Anna. Budapest: Magvető Kiadó. 1982.

Benjamin, Walter: A második császárság Párizsa Baudelaire-nél. Ford. Bencze György. In. Benjamin, Walter: *Angelus Novus. Értekezések, kísérletek, bírálatok.* Szerk. Radnóti Sándor. Budapest: Magyar Helikon. 1980a. 819–932.

Benjamin, Walter: A műalkotás a technikai reprodukálhatóság korában. Ford. Barlay László. In. Benjamin, Walter: *Kommentár és prófécia.* Budapest: Gondolat Kiadó. 1969b. 301–334.

Benjamin, Walter: *Briefe I.* Szerk. Scholem, Gershom – Adorno, Theodor W. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. 1978.

Benjamin, Walter: Bücher, die lebendig geblieben sind. In. Benjamin, Walter: *Gesammelte Schriften III. Kritiken und Rezensionen.* Szerk. Tiedemann-Bartels, Hella. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. 1991. 169–171. [Eredeti megjelenés: *Die Literarische Welt* 5 (1929) 20. sz. 6.]

Benjamin, Walter: Eduard Fuchs, a műgyűjtő és a történész. Ford. Barlay László. In. Benjamin, Walter: *Kommentár és prófécia.* Budapest: Gondolat Kiadó. 1969a. 335–375.

Benjamin, Walter: *Gesammelte Briefe. Band II. 1919–1924.* Szerk. Gödde, Christoph – Lonitz, Henri. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. 1996.

Benjamin, Walter: *Gesammelte Briefe. Band III. 1925–1930.* Szerk. Gödde, Christoph – Lonitz, Henri. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. 1997.

Benjamin, Walter: Goethe: „Vonzások és választások". Ford. Tandori Dezső. In. Benjamin, Walter: *Angelus Novus. Értekezések, kísérletek, bírálatok.* Szerk. Radnóti Sándor. Budapest: Magyar Helikon. 1980c. 97–190.

Benjamin, Walter: Motívumok Baudelaire költészetében. Ford. Bizám Lenke. In. Benjamin, Walter: *Kommentár és prófécia.* Budapest: Gondolat Kiadó. 1969d. 228–275.

89 Márkus 1997. 185.

90 Márkus 1997. 185.

Benjamin, Walter: Passzázsok. Ford. Szabó Csaba. In. Benjamin, Walter: *„A szirének hallgatása". Válogatott írások.* Szerk. Szabó Csaba. Budapest: Osiris Kiadó. 2007. 201–249.

Benjamin, Walter: Sors és jellem. Ford. Tandori Dezső. In. Benjamin, Walter: *Angelus Novus. Értekezések, kísérletek, bírálatok.* Szerk. Radnóti Sándor. Budapest: Magyar Helikon. 1980b. 59–67.

Benjamin, Walter: Zentralpark. Ford. Bizám Lenke. In. Benjamin, Walter: *Kommentár és prófécia.* Budapest: Gondolat Kiadó. 1969c. 276–300.

Beszélgetés Ernst Blochhal. *Valóság* 19 (1976) 7. sz. 121–124.

Bloch, Ernst: Aktualitás és utópia. Lukács marxista filozófiájáról. Ford. Barna András. *Híd* 36 (1972) 5. sz. 476–490. [*Aktualität und Utopie. Zu Lukács' Philosophie des Marxismus. Der neue Merkur* 7 (1923–24) I/6. sz. 457–477; kötetben: Bloch, Ernst: *Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie.* Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. 1977. 598–621.]

Bloch, Ernst: *Az utópia szelleme.* Ford. Mesterházi Miklós. Budapest: Gond–Cura Kiadó. 2007.

Bloch, Ernst: *Das Prinzip Hoffnung. Gesamtausgabe 5.* Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. 1959.

Cohen, Margaret: Benjamin's phantasmagoria: the Arcades Project. In. *The Cambridge Companion to Walter Benjamin.* Szerk. Ferris, David S. Cambridge: Cambridge University Press. 2004. 199–220.

Deborim, Abram: Lukács und seine Kritik des Marxismus. *Arbeiterliteratur* 1 (1924) 10. sz. 615–640.

Derrida, Jacques: *Marx kísértetei. Az adósállam, a gyász munkája és az új Internacionálé.* Ford. Boros János – Csordás Gábor – Orbán Jolán. Pécs: Jelenkor Kiadó. 1995.

Eiland, Howard – Jenning, Michael W.: *Walter Benjamin: a critical life.* Cambridge–London: The Harvard University Press. 2014.

Eilenberger, Wolfram: *Varázslók kora. A filozófia nagy évtizede 1919–1929.* Ford. Bán Zoltán András. Budapest: Scolar Kiadó. 2021.

Eörsi István: Életrajz – magnószalagon (1). Interjú Lukács Györggyel. *Új Symposion* 17 (1981) 195–196. sz. 262–270.

Fehér Ferenc: Lukács és Benjamin – párhuzamok és ellentétek. Ford. Gábris László. *Új Symposion* 22 (1986) 7–8. sz. 22–25.

Fekete Éva: *Lukács György. Késleltetett életrajz.* Budapest: Kalligram Kiadó – Lukács Archívum Nemzetközi Alapítvány. 2021.

Fischback, Franck: Történetfilozófia és időkoncepció. Marx, Lukács és mi. In. *Lukács György gondolkodása – Jelenkori perspektívából.* Szerk. Rusch, Pierre – Takács Ádám. Budapest: Gondolat Kiadó. 2013. 159–181.

Habermas, Jürgen: A marxista Schelling. *Új Symposion* 6 (1970) 66. sz. 5–8.

Hardi Péter: Jövőről, pluralizmusról, filozófiáról. Beszélgetése Herbert Marcuse-val. *Világosság* 21 (1980) 2. sz. 123–126.

Heller Ágnes: Ami Lukács Györgyből maradandó. In. *Lukács György gondolkodása – Jelenkori perspektívából.* Szerk. Rusch, Pierre – Takács Ádám. Budapest: Gondolat Kiadó. 2013. 9–24.

Honneth, Axel: *Az eldologiasodás. Egy elismeréselmélet tanulmány.* Ford. Weiss János. Veszprém: Veszprém Humán Tudományokért Alapítvány. 2011.

Jaspers, Karl: *Filozófiai önéletrajz.* Ford. Bendl Júlia. Budapest: Osiris Kiadó. 1998.

Löwy, Michael: Zsidó messianizmus és anarchista utópiák Közép-Európában (1905–1923). Ford. Szente Péter. In. *Zsidókérdés Kelet- és Közép-Európában.* Szerk. Simon Róbert. Budapest: ELTE ÁJK. 1985. 213–244.

Lukács György: Geschichte und Klassenbewusstsein. In. *Georg Lukács Werke. Band 2. Frühschriften II.* Darmstadt: Luchterhand Verlag. 1977.

Lukács György: Marxista fejlődésem: 1918–1930. In. Lukács György: *Történelem és osztálytudat.* Budapest: Magvető Kiadó. 1971b. 695–735.

Lukács György: Munkámról és életemről. *Új Symposion* 9 (1973) 100. sz. 863–867.

Lukács György: *Történelem és osztálytudat.* Budapest: Magvető Kiadó. 1971a.

Markos György: *Vándorló fegyház.* Budapest: Magvető Kiadó. 1971.

Márkus György: Elidegenedés Marxnál és Lukácsnál. Ford. Mezei György Iván. In. Márkus György – Vajda Mihály: *A Budapesti Iskola. Tanulmányok Lukács Györgyről II.* Szerk. Kardos András. Budapest: Argumentum Kiadó – Lukács Archívum. 1997. 147–186.

Márkus György: Walter Benjamin avagy az áru mint fantazmagória. Ford. Farkas János László. In. Márkus György: *Kultúra, tudomány, társadalom. A modern kultúra eszméje.* Budapest: Atlantisz Kiadó. 2017. 687–740.

Marx, Karl: *A tőke. A politikai gazdaságtan bírálata. I.* Ford. Rudas László – Nagy Tamás. Budapest: Szikra Kiadó. 1955.

Mesterházi Miklós: A világszellem kabinetparancsai. A *Történelem és osztálytudat* utóéletéhez. *Magyar Filozófiai Szemle* 31 (1987) 4. sz. 699–727.

Mesterházi Miklós: Ernst Bloch – az expresszionizmus filozófusa. *Világosság* 17 (1977) 6. sz. 349–357.

Mesterházi Miklós: Ernst Bloch és Lukács György. A „kronológia homogeneitása". *Világosság* 21 (1980) 5. sz. 288–296.

Mesterházi Miklós: Rudas László és a húszas évek Lukács-vitái. *Magyar Filozófiai Szemle* 28 (1984) 1–2. sz. 93–118.

Novák Zoltán: *Thomas Mann és a fiatal Lukács. A Leo Naphta-rejtély megoldásához.* Budapest: Kossuth Kiadó. 1988.

Ritter, Joachim: A táj. Az esztétikum funkciója a modern társadalomban. Ford. Papp Zoltán. In. Ritter, Joachim: *Szubjektivitás. Válogatott tanulmányok.* Budapest: Atlantisz Kiadó. 2007. 113–143.

Rudas, Ladislaus: A kapitalista eldologiasodás felszámolása avagy Lukács et. dialektikus dialektikája. *Moszkva* (1925) 10. sz. 3–66.

Rudas, Ladislaus: Die Klassenbewusstseinstheorie von Lukács. *Arbeiterliteratur* 1 (1924b) 10. sz. 669–697.

Rudas, Ladislaus: Die Klassenbewusstseinstheorie von Lukács. *Arbeiterliteratur* 1 (1924c) 12. sz. 1064–1089.

Rudas, Ladislaus: Orthodoxer Marxismus? *Arbeiterliteratur* 1 (1924a) 9. sz. 493–514. [Lásd még: *Orthodoxer Marxismus?* In. *A »Történelem és osztálytudat« a 20-as évek vitáiban. A Filozófiai Figyelő Évkönyve.* Szerk. Krausz Tamás – Mesterházi Miklós. Budapest, 1981. Filozófiai Oktatók Továbbképző és Információs Központja–Lukács Archívum, 190–208. Magyarul: Ortodox marxizmus. In. *A magyar marxista filozófia a két világháború között.* Szerk. Nyíri Kristóf. Budapest, 1979. Kossuth Kiadó. 75–86.]

Simmel, Georg: A táj filozófiája. Ford. Berényi Gábor. In. Simmel, Georg: *Velence, Firenze, Róma. Művészetelméleti írások.* Budapest: Atlantisz – Medvetánc Kiadó. 1990. 99–110.

Weiss János: *A modernség esztétikai programja.* Budapest: L'Harmattan Kiadó – Könyvpont Kiadó. 2020.

Wellmer, Albrecht: 1945 és a német filozófia (Beszéd Németország vereségének és a nemzeti szocializmus alóli felszabadulás negyvenedik évfordulója alkalmából). Ford. Weiss János. *Múlt és Jövő* 22 (2011) 2. sz. 21–30.

Witte, Bernd: Benjamin and Lukács. Historical Notes on the Relationship between Their Political and Aesthetic Theories. *New German Critique* 3 (1975) 5. sz. 3–26.

Worringer, Wilhelm: *Absztrakció és beleérzés.* Ford. Kocziszky Éva. Budapest: Gondolat Kiadó. 1989.

DOI: 10.70831/TO100.8

Losoncz Alpár

A *Történelem és osztálytudat*, Karl Korsch és az értékkritika

Lukács György és Karl Korsch: *egyfelől* szinte rutinszerű a közöttük fennálló közösség említése. Mindketten tevékeny részesei voltak a megújhodás ígéretét hordozó epizódnak a marxizmus történetében, amelynek részeleme, hogy a 20. század húszas éveiben életre kelt a korábban elnyomott, forradalmi célzatú filozófiai gondolkodás, amely főként Hegelt idézte. Hogy a marxizmusnak azt az ágát, amelyet az említettek afféle alapító atyákként indítottak útnak, gyakran nemcsak „nyugati", hanem hegeliánus marxizmusnak is nevezik, ebből a tényből ered.[1] A *Történelem és osztálytudat* Lukácsa eszerint a *Marxizmus és filozófia* Korscha mellé állítható. Elvégre, maga Korsch is – méghozzá az említett időponthoz képest később – jelezte, hogy a különbségek dacára, egyértelmű szolidaritást érez a lukácsi álláspontal.[2]

Másfelől, noha jegyzünk olyan tolmácsolásokat is kettőjük relációjáról, amelyek az eleve létező jelentékeny különbségeket[3] és hasonlóságokat sokoldalúan mérlegelik,[4] kapcsolatuk értelmezése sokszor meglehetősen gyorsan lezárul;[5] minthogy az adott történelmi korszak után kibomló életútjuk és gondolkodásuk éles elkülönböződése, az eredendő projektumhoz való ragaszkodásformák közötti differencia erőteljes szétrajzást mutat.

1 A nyugati marxizmusról: Anderson 1976. Másképpen: Elbe, 2010. 458; Breines 1972. Hogy Lukács husserliánus volt: Westerman 2019.
2 Korsch 1970. 101.
3 Vacca 1969. 34.
4 Gabel 1966; Goldmann 1965. 3; Gode 1979. 97.
5 Például Márkus György szóba hozza Korsch és Lukács közelségét az elmaradó forradalomra vonatkozó reflexivitás kapcsán, ám jelzi, hogy a párhuzam gyorsan meg is szűnik. Márkus 1982. 157.

Formálták a marxizmus önkorrekciós mechanizmusait, megtapasztalták a forradalom és a háború összefüggésrendszerét, ám az elhalványuló forradalmi lehetőségtérben, a kudarcot vallott forradalom kapcsán kialakuló antinómiák keretei között vergődtek. Később távolodtak az 1923-ban napvilágot látott könyveik irányvonalától; Lukácsnál már-már egy flagelláns magatartás elemei jutottak felszínre. De hogyan is lehetne egybevonni a munkástanácsok különleges fontosságát hangsúlyozó, a bolsevizmus radikális kritikájának táptalajt adó, a marxi orientáció mély válságát hirdető, a „társadalmi forradalom" és a marxi-engelsi tanítás közötti hiátust nyomatékosító Korsch-ot, és a bolsevizmushoz oly sokáig hű, legfeljebb belső ellenzéki-taktikai magatartást gyakorló Lukácsot? Korsch gondolkodása ugyanis sok helyütt az önfelvilágosító marxista szinonimájává vált, aki a belátás súlya alatt kénytelen feladni az ideát. Hiszen hányan és hányan idézték tanúként a marxizmus eredendő regressziójának bizonyítására – noha nem kellene felejteni, hogy nem szűnt meg a forradalmat előlegezni, csak immáron nem Marxra utalt, mint egyedüli, monopolisztikus vonatkoztatási pontra. És egyáltalán hogyan lehetne rácsatlakoztatni azt a Korsch-ot a lukácsi opusra, aki a marxizmus dinamikája szempontjából tetten érte a forradalom és az ellenforradalom azon dialektikáját, amely Marx tanait is belerögzítette a polgári világ rendszerébe?[6]

Ennélfogva, a Korsch–Lukács viszonylat értelmezése korántsem magától értetődő. Fel kell ismerni viszont, hogy fennáll egy olyan kiélezett kortárs távlat, amely felől, minden közöttük felsejlő különbség ellenére is, a reflexivitás mélyszerkezete konvergál. Ez pedig az értékkritika perspektívája.

E távlat számára, amely az utóbbi időben nemzetközi hírnévre tett szert,[7] mind Korsch mind Lukács úgy jelennek meg, mint a marxizmus történetének kivételes szereplői, ugyanakkor a *romlás* előremozdítói is. Mivel a mélyszerkezetek egyeznek, elhalványulnak a differenciák a totalitás, a történelem, a dialektika, a módszer jelentései kapcsán. A következmény pedig a kritikai politikai gazdaságtan reflexiós lehetőségeinek szűkítése, az ebből fakadó válságelmélet hatósugarainak zsugorítása. Azaz, az értékkritika szempontjából kiindulva célszerű redukálni a vizsgálódást, és *csupán* a kritikai politikai gazdaságtan fényében szólni a korsch-i és lukácsi teljesítményekről. E kritika kulcsjelentőségű a kapitalizmus válságközvetítettségű megértésének szempontjából, ám a marxizmus visszaesése okán immáron maga a kritika fogalma sodródott válságba.[8] És ebben Lukács és Korsch nem bűntelenek.

Kétségtelen, hogy a *Történelem és osztálytudat* és a *Marxizmus és filozófia* szerzői nagy fontossággal ruházták fel a kritikai politikai gazdaságtani reflexivitást.

6 Korsch 1975.
7 Losoncz 2022.
8 Kurz 2004.

Lukács, emlékezzünk, az eldologiasodás, az áru révén teremtődő társadalmiság analízisével a marxi fetisizmuselemzés[9] *közelségébe* jutott – még ha tetten érhetők is weberi közvetítések az említett könyvben, és hát több marxi kategóriának (például az elvont munkának) a kidolgozása hiányzik a repertóriumból. A forradalomra utaló megismeréselmélet szorosan kapcsolódik e mozzanatokhoz, vagyis az áruforma reflexív feldolgozásához, ami a forradalmi „ugráshoz", azaz az áruforma meghaladásához szükségeltetik.

Korsch, másképp, mint Lukács, de szintén úgy gondolta, hogy a kritikailag formált politikai gazdaságtannak mint megértési-kritikai módszernek a középpontban kell állnia;[10] azzal, hogy *expressis verbis* kiemelte ezen orientáció, és az ideológiakritika széttéphetetlen egységét. Ez összefüggésben áll a *kritika* jelentéseinek nyomatékos-stratégiai használatával az életműben, amely arra hivatott, hogy kapcsolatot teremtsen a filozófia és a politikai gazdaságtan között, valamint hogy fenntartsa az elmélet és a gyakorlat egységét. A későbbi Marx-monográfia szerzője sem mulasztja el, hogy a kritikai politikai gazdaságtant hozza előtérbe.[11]

Mindketten felismerték, hogy a tőke jegyében történő életszervezés forradalmi átalakítása nem lehetséges a politikai-gazdaságtani meghatározottságok (értsd: az áruformák) transzcendenciája nélkül. Noha a politikai gazdaságtan lukácsi rekonstrukciója lemarad a marxi eljárás komplexitásához képest, azért mutathatók olyan – az elődöt értelmező – részek a *Történelem és osztálytudat*ban,[12] amelyek azt tükrözik, hogy a szerző tisztában van a fetisizmus megkülönböztetett jelentőségével a kapitalizmus rendszerének taglalásában. E vonulat maradandóságát jól mutatja a tény, hogy reprezentatív értelmezések ma is sajnálkoznak, hogy a fetisizmus totális-konstitutív szerepének értelmezése veszendőbe ment.[13] Egyszóval, a *Történelem és osztálytudat* az eldologiasodás-tanulmánnyal, még ha ellentmondásoktól átszőve is, de vonatkoztatási pont ma is.[14]

Következésképpen, ha ezt a könyvet a „nyugati marxizmus" képletei szerint úgy értelmezzük,[15] hogy észjárása pusztán *Ersatz*-jellegű, azaz hogy az elpazarolt forradalom *helyett* a megismerésben megvalósuló áttörést szorgalmazó, egyúttal „pusztán" elidegenedést, eldologiasodást festő filozófiát (vagy a filozófiai értelemben vett politikát), és *nem* a politikai-gazdasági rendszerben végbemenő transzformációt, vagyis a gazdasági determinációk gyökeres módosulásait tartja szem előtt, akkor Lukács és Korsch megírták a „nyugati marxizmus" *önbírálatát* is.

A „nyugati marxizmust" az a vád sújtja, hogy elfordítja tekintetét a politikai gazdaságtan jelentéseiről, és a tehetetlenségi nyomaték folytán az ideológiára, a kultúrára és az esztétikára összpontosít. Ám ha ez így van, úgy Lukács és Korsch,

9 Az árut, tudjuk, „kísérteties tárgyiasság" övezi, egy egyszerre triviális és teológiai-misztikai jelenség.

10 Krätke 2013. 22–28.

11 Noha léteznek olyan mozzanatok, amelyek beárnyékolják ezt az intenciót, pl. amikor a marxizmust az empirikus tudományokkal egyenlíti ki. Korsch 1967. 203.

12 Lukács 1971. 335.

13 Lange 2021. 6.

14 Fischbach 2012. 97.

15 Bírálat Anderson kapcsán: Haug 1978.

dacára annak, hogy irányadók voltak a „nyugati marxizmus" kifejlődésében, már kezdetben tettek olyan lépéseket, amelyekkel *meg is haladták* a „nyugati marxizmust". Egyszóval: nem lehetséges leegyszerűsíteni a *Történelem és osztálytudat*ot valamilyen felületet karcoló kultúrkritika szintjére.[16]

Valójában a korai marxista Lukács és Korsch a filozófia és a politikai gazdaságtan ötvözetét kínálják a radikális gondolkodás számára, amely ugyanakkor a kolosszális *vereségek után sem szűnik meg a forradalmat előlegezni.* A „nyugati marxizmus" értelmezési sémája szerint e két gondolkodó posztgyakorlati, immáron csupán filozófiai síkon mozog, azaz be kell rendezkedniük egy posztforradalmi világba.

Ám mind Lukács, mind Korsch számára a forradalom képzete továbbra is mozgósító erejűnek bizonyul.[17] Nyilván Korsch – Lukáccsal ellentétben – ellenforradalmi tendenciák térnyerését pillantja majd meg, amelyek újra és újra szembesítik őt a marxi gondolkodás eredendő lehetőségeivel is. Hiszen hogyan marxizálni forradalom nélkül, hogyan szembenézni a marxizmus durva ideologizációjával, hogyan értelmezni azt a tényt, hogy a fetisizmus makacsul fennmarad még ott is, mint a Szovjetunió, ahol állítólag a szocializmus vert gyökeret? Nem véletlen, hogy erősödik benne a gondolat, hogy Marx forradalom-filozófiája nem tudta felszámolni a polgári forradalom, így a jakobinizmus mintáit.

Nem elegendő, ha a forradalom jelentései csak politikai síkon fogalmazódnak meg. Ez ugyanis azzal a veszéllyel fenyegeti Lukácsot és Korsch-ot, hogy legmélyebb szándékaik és fáradozásaik ellenére is a történelem szorító gyűrűjében, a polgári gondolkodás szintjén maradnak. Az egykori pozícióktól való elmozdulást később éppen ez a kétely szülte, amely nem volt alap-híján; azaz valószínűsíthető volt, hogy a történelem kényszerei, a forradalom antinomikus mivolta okán megrekedtek azokban a keretekben, amelyeket bírálattal illettek (tudjuk, hogy Lukács milyen módon rendelte kritika alá a polgári filozófia antinómiáit, noha azt sem felejtjük, hogy elképzelése szerint a forradalom folytatja a német klasszikus filozófia útjait). Mégis, nem igazságtalan-e, ha az értékkritika képviselői, akik másokkal együtt a poszt-68-as korszakban őrizték/őrzik a kritikai szempontú politikai gazdaságtan irányvonalait, azzal a váddal lépnek elő, hogy az említett két szerző hozzájárult a Marx nyomdokaiban járó gondolkodás rangjának csökkenéséhez?

Két összefüggő kérdésre szeretnék fényt deríteni a rögzített szempontok alapján, mégpedig az osztályharc és a válság problémájára.

***

16 Annak ellenére sem, hogy tudjuk: Lukács emancipatorikus lehetőségeket vár a kultúrától. Hogy a *Történelem és osztálytudat* szerzője foglya a korábbi, polgári jellegű, kultúrkritikai attitűdnek: Henning 2005. 300.

17 Devlin 2021. 4.

Röviden: a marxi kritikai eljárás szerves része annak a ténynek a boncolása, hogy a kapitalizmusban a munka termékei értékformát nyernek, ami egyszerre világítja meg, hogy milyen módon teremtődik kohézió a kapitalizmusban, és hogy milyen módon formálódik ki az a társadalmilag átszűrt mértékrendszer, amely közvetít az árumozgásban, és amely lehetővé teszi a heterogén áruk egyneműsítését. Így amikor a jelzett irányulás az értékre mint kritikai kategóriára terelte a figyelmet, a kapitalizmus ütőerét kívánta elmetszeni. Hiszen az értékviszonylatok révén olyan „társadalmi-gazdasági objektivitás"[18] jön létre, amely a tőkés társadalomban élők fölé rendelődik, és mindez olyan fetisisztikus misztifikációt teremt, amely áthatja nemcsak az elméletileg kiérlelt kategóriákat a premarxista gondolkodásban, hanem a társadalmi gyakorlat egészét is. A fetisizmus ugyanis nem képzelgés, még kevésbé valamilyen eltévelyedés, hanem *maga* a gyakorlat,[19] a társadalmi lét, a „gazdaságnak a társadalom feletti uralmának" a kifejeződése, vagyis a tőkés világ lakóinak meghatározó *életmódozata*. Maga a tőkés lét misztifikált.

Ebben a rendszerben a szubjektivitás helye dehumanizálódik, pontosabban eltolódik a társadalmasított árumozgás felé. Ahogy Marx ezt kifejezi: maga az áru ragadja magához a rendszerszubjektum szerepét. Fetisisztikus misztifikáció és tőkemozgás, amely kényszerei révén meghatározza a tőkés társadalomban élők intencióit, motivációit, egyszóval: determinálja a szubjektivitás mozgásterét – hol nyílik meg itt az ellenállás lehetősége a tőkével szemben? És hogyan lehet beleilleszteni ebbe a keretbe egy olyan gondolkodást, amely deklaráltan az osztálytudat teremtő szerepét, a „tetté váló tudatot" domborítja ki? Vagy az olyan gondolkodást, mint Korsch-é, aki követve saját elgondolását a politikai gazdaságtan és az ideológiakritika szövetségéről, a kritikai útirányt ugyancsak a fetisizmus kitartó feltárásában látja meg, miközben ugyanitt éri tetten az *osztály-meghatáro zottságot* is?

Az osztályfogalom részben az empirizmus klasszifikáló gyakorlatából került át a radikális gondolkodás áramkörébe.[20] Természetesen Marx tolla a semleges leírásokat antagonisztikus differenciákká változtatta, amelyek lepárolhatók a dominancia és a kizsákmányolás gyakorlása kapcsán kialakuló hatalmi aszimmetriákból. Tudjuk viszont azt is, hogy Marx nem vindikálta magának azt az érdemet, hogy felfedezte az osztályharcot, hiszen polgári örökségnek tartotta. Annak ellenére, hogy *A tőké*ben is felvillan annak lehetősége, hogy kirajzolódjon egy kidolgozott osztályelmélet, maradtak a kérdőjelek és az értelmezési vakfoltok. És ott van egy különösen nehéz kérdéssorozat, amely a marxi kritikai értelemben vett érték és az osztályfogalom viszonylatával kapcsolatban jelenik meg: önállósul-e az osztálygyakorlat az értékszinthez képest; megelőzi-e az osztálykategória az értékelemzést; fennáll-e az érték függetlenül az osztályanalízistől? Melyik hatalmi forma a fölérendelt: vajon az osztály- vagy az értékközvetítettségű?[21]

18 Brentel 1989. 19; Fischbach 2012. 79.
19 Parafrazáltam: Schmidt 1968. 33.
20 Balibar 1975.
21 Mau 2019. 177.

A *Történelem és osztálytudat* az osztályfilozófia, valamint az objektivitás és a szubjektivitás dialektikus együttlétének kibontása, amelyben (íme az a kategória, amely az értelmezésekben sokszor háttérbe szorul) az osztály*harcnak* is meghatározó szerep jut. Hovatovább, ezen harcforma a könyvben kapcsolatban áll azzal a kategóriával, amely mellőzhetetlen a forradalom és a válság távlatában is, nevezetesen az *erőszakkal*. Lukács persze ismeri a marxi *apercu*-t: amikor a modernség talaján jog áll joggal „szemben", akkor az osztályharc kontingens, erőszakra utaló fejleményei döntenek. Ennek alapján nyilatkozik úgy, hogy az osztályharc legmélyén az erőszak kérdése áll;[22] sőt mi több, általa a „fejlődés sorsáról való döntés [...] az emberek tudatos cselekvésének hatáskörébe megy át".[23]

Az erőszak analízise nem csupán a szervezeti kérdés felől jelenik meg a felszínen, ahogy ezt a legtöbb elemzés sugallja, hanem ízig-vérig politikai-gazdaságtani kategória. A Marxot folytató Lukácsnak persze tudnia kell azt a tényt, amelyet a későbbi ideologizált marxizmus elfeledett, és metafizikai-történelemteleológiai polcra emelve abszolút magyarázó elvet konstruált az osztályharcból,[24] nevezetesen, hogy az erőszak által megvilágított osztályharc nem *prima causa*, hanem a fennálló determinációkból *jön létre*. A marxi hagyomány ismerőjének tudnia kellett azt is, hogy az erőszak nem „független" tényező a történelem sodrásában. Ám figyelembe véve az erőszak és a gazdaság diakronikus és szinkronikus kölcsönhatásának szerepét, valamint hogy az erőszak elszakíthatatlan a gazdaság folyamataitól, felötlik számára a tény, hogy az erőszak *teremtő* erejű. Az „opportunistákat" az erőszak történelmi hatékonyságának lebecsülésével vádoló Lukács úgy véli, hogy a gazdaság és erőszak kapcsán „történelmi szereplésük utolsó felvonása" pereg le előttünk, amelynek hozadéka az lesz, hogy megváltozik magának az erőszaknak a mibenléte is.[25]

Csakis ebben az értelemben érvényes a lukácsi gondolatmenet, amely az *osztálytudatból fakadó akaratot az ilyetén módon értett erőszakkal egyenlíti ki, amely in potentia felszámolja a gazdaságot mint uralmat.*

Érdekesmód, Althusser és követői úgy vélekednek, hogy az osztály *megjelenési formája* az osztályharc; az osztály a harc révén nyer formát. Mármost, annak ellenére, hogy Althusser felől a *Történelem és osztálytudat* nem egyéb, mint az osztályt a tudatjelenségekre egyszerűsítő, emberközpontú marxizmus műhelymunkájának a forgácsa, az osztály éppenséggel itt is a harc-erőszak által meghatározott konfliktusban nyer jelentést.

Az értékkritikának felettébb becsülnie kell a tényt, hogy itt a metafizikailag értett munkafogalom helyett az áru-meghatározottságok mint konstitutív tényezők mutatkoznak meg. Nincs emancipáció az áruaspektusokra utaló kritikai reflexivitás nélkül. Az értékkritika ugyanis számottevő mértékben arra irányul, hogy figyelmeztessen: tévútra kerül a *munka*központú marxizmus, amely a munka

22 Lukács 1971. 462.
23 Lukács 1971. 463.
24 Balibar 1975.
25 Emancipatorikus erőszakról beszél Traverso 2014. 73. Az erőszak jelentéseinek megváltoztatásáról lásd: Balibar 2015.

dinamikájából kíván döntő jelentéseket meríteni az emancipáció számára, és nem veszi észre az áruközvetített emberi létezést. Valójában egy munkateleológia szellemében hoz létre hatalmi képleteket, amelyek szerint a munkafolyamatokba illeszti be az embert.

A munkametafizika bírálata az áru-meghatározottságok kritikai taglalása:[26] *ablak* nyílt erre az útirányra már Lukácsnál is (igaz, az érték artikulációja nélkül).[27] A proletariátus (Lukács felváltva munkásosztályt is emleget) önmegszüntető, önátlényegítő „ugrása" a történelem folytonossági vonalainak felszakítása, a „tudatért folyó harc" folyamán az „ugrás hosszadalmas és kemény folyamata" – mindez vonatkozik az árutermelési meghatározottságok láncolatára. Ez a tőkés-árutermelési praxis jelenti azt a megismerési tisztítótüzet, amely segítségével kiforrhat a tudat tettje, amely pedig magához ragadja az egyébként a „vak hajtóerők" által mozgatott történelem kormányrúdját. És itt bontakozik ki az a lehetőség, hogy a proletariátus átreflektálva saját történelmi-gazdasági szituáltságán, az önmegismerés eszköztárával, és a társadalmat totalitásként való tetten érésével harcolja ki azt a szempontot, amely nem az előtte álló „valóság" megváltozását, hanem *értelmének* transzformációját készíti elő. Ezért esik szó a megteremtődő „szubjektumról", amely mintegy az őseredeti prométheuszi helyzetre utalva „leláncolt" ugyan az előtörténelem során (hiszen nem egyéb, mint a „puszta áruviszony tudata"), de képes arra, hogy a történelem objektív lehetőségeit megismerő alanyként lépjen fel. *Megszerzi* azt a szubjektivitást, amelyet a tőkés mércék szerint szerveződő történelem „megvon" tőle.

Megemlítendő persze a kihagyhatatlan mozzanat, amely nem kerüli el egyetlen elemző figyelmét sem: Lukács mindezt egy afféle *gyakorlati* hegelianizmus keretében hajtja végre, miszerint a proletariátus is „dialektikusan" jelenik meg a történelemben, mégpedig úgy, hogy a munkaereje kizsákmányolásának kontextusában bekövetkező megismerés révén válik a történelmi cselekvés hordozójává. (Lukács helyenként él azzal a meglátással, amely az emberre „mint társadalmi lényre" terjeszti ki a reflexív önmegismerés aktusát, amely majd elvezet a kommunizmus eszméjéhez.)

Ezt nevezi Lukács a proletariátus kivívott „álláspontjának", amely kitölti az áruvilágba vetett ember számára az objektivitás és szubjektivitás között létrejövő „hasadást". Leszögezi, hogy a polgári filozófia antinomikus dualizmusaival szemben, itt a tudat immáron nem „ellentétes" a tárgyával, hanem „magának a tárgynak lesz öntudata", azaz a tudat úgy válik *gyakorlati* entitássá, hogy „átalakítja objektumának tárgyiságformáját".[28] Ez az objektivitás/szubjektivitás dialektikájának folyománya, amely eljuttatja az önmaga erejének/kapacitásainak

26 Itt egyetértek Frank Engsterrel: Engster 2015. 41.

27 Itt vitázom a következő könyvvel: Bonefeld 2014. 55., és Postone álláspontjával is: Postone 1993. 73. Postone bírálatához lásd: Hudis 2004; Mau 2019. 61. pedig Korsch-ot juttatja előnyhöz Lukácshoz képest, de nem veszi figyelembe a politikai gazdaságtan helyi értékét Lukács gondolkodásában, és azt sem, hogy a termelőerők kivételes státusát hirdető Korsch esetében is elmarad pl. az elvont munka tolmácsolása. Az utóbbihoz lásd: Bellofiore 2017.

28 Lukács 1971. 462. A kontextushoz lásd: Lotz 2017.

áru-meghatározottságát belátó proletariátust a *történelmi* megismerés pozíciójába. A dialektika munkája folytán a tudat megszűnik pusztán szubjektív, azaz az objektivitás poláris vonatkozása lenni, és objektív-szubjektívvá válik – félrefog itt a bírálat, miszerint itt a tudat önkényes szubjektivitása jut kifejezésre.[29]

A munkásosztály, szembefordulva a tőkés világban rögzült létezésével, hozzáférkőzik saját történelmi lehetőségeihez – Lukács ortodox bírálóit irritálta a tény, hogy egy dialektikus-kommunisztikus hegelianizmus dekonstruálja az objektivisztikus történetideológia logikáját. Így a kommunizmus nem a szubjektivitás feletti determinizmusból következő „objektív érettségből", a történelmi feltételek telítettségéből fakad. Ezen túl Lukács *indeterminatív* aspektusokat von be a kommunizmus látókörébe, amelyek az osztályharc fejleményeitől nem függetlenek. Lukács így fogalmaz: *csak* „módszertani garancia" létezik a végcél szempontjából – ne feledjük, a módszer, a „marxizmus mint módszer"[30] nyomatékosítása a korsch-i gondolkodás velejárója is.

A forradalom nem következik be egy „evolúciós"[31] logika beteljesedéséből, hanem diszkontinuus a történelem linearitásához képest. A munkásosztály, egy markáns megfogalmazás szerint, a történelem *„mérlegére"* helyeződik – ez nem egy determinisztikus történelemteleológia eleme. Ráadásul egyáltalán nem tekinthető túlzásnak az a gondolat, miszerint itt az emancipációra vonatkozó elkötelezettség kapcsán az egzisztencializmust idéző[32] gondolatmenetek nyernek formát – vegyük csak figyelembe, hogy milyen szerepkörbe jut a *döntés* aktusa![33]

Szemléletes, ahogy Lukács gyürkőzik azzal a kérdéssel, hogy fölényben van-e a munkásosztály tudatcselekvési gyakorlata a burzsoázia osztálytudatához képest, és hogy egyáltalán milyen különbségek bukkannak felszínre a burzsoá és a munkás osztálytudat között. Tudniillik, megragadható a „hamis tudat" a burzsoázia kapcsán is, ám ez esetben azzal a ténnyel kell számolni, hogy az „öncsalás" mechanizmusai összhangban állnak a burzsoázia *tényleges* osztályhelyzetével. Ezzel szemben a munkásosztályra mintegy ránehezedik a létezéséből fakadó objektív *lehetőség*, a „cselekvés szükségszerűsége", hogy történelmi alanyként lépjen fel. Vagyis az a történelmi tény, miszerint a „valóságnál magasabban áll a lehetőség" (vö. Heidegger) csak a proletariátus „álláspontján" belül, proletár perspektívában jelenik meg. Ez viszont azt is jelenti, hogy saját potenciális létezéséhez képest inadekváttá lesz a történelmi megismerésről lemondó munkásosztály (a „proletariátus nem menekülhet hivatásától"); amely – így Lukács – voltaképpen nincs fölényben a burzsoáziához képest, abban az értelemben, hogy megfelelően-tényszerűen meglássa a „valóság" darabkáit, viszont objektív helyzetéből kifolyólag mégiscsak képes arra, hogy az „egészt összefüggő egészként", a „valóságot" pedig „társadalmi történésként", állandóan változó folyamatokként ragadja meg.

29 Érdekesmód e tényt az a Lazarus is hangsúlyozza, aki az objektív/szubjektív dialektika kemény bírálója; szerinte ezen dialektika hőskora 1917-tel véget ért, lásd: Lazarus 2015. 79.

30 Devlin 2021. 5.

31 Menke 2017. 321.

32 Engster 2015; Engster 2014.

33 Lukács 1971. 501.

Lukács persze visszatérő módon él az alakulás jelentéseivel, amelyekkel igyekszik a munkásosztály megismerési aktusát egy folyamatszerű világba helyezni, és a tudatcselekvést e processzualitás által kibontakozó fejleményként láttatni. Totalitásfogalma pert folytat a gazdasági kategóriák mozgásrendjéből determinizmust kihüvelyező irányulásokkal: ezekkel a „dialektikus kölcsönhatás" jelenségét helyezi szembe, amellyel úgy rendezi a totalitás jelentését, hogy a megismerést (értsd: a munkásosztály előlegezett megismerését is) folyamatszerűen, az egészhez méri: „az egészhez való viszony lesz az a meghatározottság, amely meghatározza a megismerés minden objektumának a *tárgyiságát:* minden lényeges, és a megismerés számára releváns változás ezért az egészhez való viszony változásaként"[34] jut érvényre.

Ezáltal egy sajátos lehetőségfilozófia körvonalai is megmutatkoznak. Hiszen, ahogy Lukács magyarázza, nem szükséges a munkásosztály számára, hogy megismerésével a totalitás *tartalmi* vonatkozásait célozza meg; nem szükséges, hogy a totalitás „tartalmi extenzitása" szerepeljen motívumai között, *elég az intenció.* Pontosabban azok *irányulása* – ahogy ezt az értő olvasó, Ernst Bloch fejtegette –, akik cselekszenek, megteremtve maguk számára a megismerés lehetőségét: „csak aki cselekszik, az fog itt fel valamit. És pontosan annyira, amennyire cselekedni hajlandó".[35] Egyúttal ezen „intenció" megrajzolása magában foglalja a lehetőséget, hogy a cselekvés *csupán* „csekély dologra" irányulva, lényegtelennek tűnő indítékoktól vezérelve járuljon hozzá a jelentékeny változáshoz.[36]

Ezt jelenti a totalitás folyamatszerű-gyakorlati értelme. Nem véletlen, hogy említhetünk olyan Lukács-értelmezéseket, amelyek szerint nála a társadalom dialektikus kölcsönösségek hálózatává válik (sőt mi több, még az is feltűnik, hogy miközben a *Történelem és osztálytudat* szerzője úgy gondolkodik a társadalmi létezésről, mint „túldeterminált totalitásról", lényegében egy freudi eljárásmódot mozdít tovább).[37]

Érdekesmód, ismerünk olyan pillanatokat, amikor Lukács már-már althusser-i gesztussal, az osztályharcot illetően a marxizmus *elméleti* síkján megvalósuló ellentétekre helyezi a hangsúlyt,[38] természetesen az általa kidolgozott keretek között. Eszerint imperatívuszként jelenik meg a konstelláció, amely megszólítja a lehetőség szerint formálódó, az árulétet átreflektáló munkásosztályt, amely az imént említett folymatszerűség tudatává avanzsál. Ugyanakkor adódnak helyek, ahol Lukács jelentékenyen módosít a perspektíván: a vulgármarxizmus korlátozza döntően a munkásosztályt, hogy hozzájusson az alakulásfolyamatból kinövő lehetőség tudatához. Vajon ez azt jelenti, hogy a vulgármarxizmus mint elméleti deformáció bír olyan hatalommal, hogy akadályokat gördítsen a munkásosztály emancipatorikus megismerése elé?

34 Lukács 1971. 228–229.
35 Bloch 1972. 478.
36 Lukács 1971. 493.
37 Resnick – Wolff, 1987. 67–74. Persze Lukács elutasította Freudot. És lehet másképp is gondolkodni, és visszavezetni a *Wechselwirkung*ot Kantra és Simmelre: Lotz 2023.
38 Lukács 1971. 303.

A *Történelem és osztálytudat* szerzője különbséget tesz az empirikus, és a „hozzárendelt" tudat között, aláhúzva a „történelem tendenciái" és az „empirikus" dinamika, a tapasztalati, és a kategoriális szinten megmutatkozó munkásosztály közötti különbséget. Ez rengeteg támadási felületet kínál: Lukács nem fordít figyelmet a tényleges munkásosztály szükségleteire, *de*szociologizál, és ahelyett, hogy az osztálytudat immanens kibontását követné,[39] hegeliánus gesztussal a munkásosztály logikai reprezentációját[40] juttatja érvényre. Nem egy, a tudatra összpontosító és a munkásosztály önlegyőzését dicsőítő értelmezés jut itt érvényre, amely képtelen átültetni kategóriáit a történelmi talajba?

Ám aligha kell ezt a differenciát leegyszerűsíteni az elvont módon *eszményített* és az áru/tőke-dimenziók *prózájában* megjelenő munkásosztály közötti elhajlásra: lényege, hogy a tapasztalati-kategoriális reláció *maga* a munkásosztály történelmi létezésének, „hasadásának"[41] a kifejeződése.

Az értékkritika számára viszont éppen a radikális reflexió lehorgonyzása az osztályfogalomhoz, amely visszaesést jelent.[42] Lukács kezdeti lépései, így az eldologiasodás személyfüggetlen folyamatainak leírása, meg is érdemli az üdvözletet, hovatovább elmozdulása a „kategoriális bírálat" irányába külön elismerésben részesítendő[43] – végre akadt valaki, aki nem kiált korrupciót, amikor a munkásosztály tudati állapotát vizsgálja. Mégis, a lukácsi eljárás számtalan buktatót tartalmaz: mindenekelőtt egy azonosság-képletet foglal magában, miszerint a munkásosztály ugyan a kapitalizmus sodrásában elveszítette identitásformáját, de képes arra, hogy kompenzálva e veszteséget, megtalálja önmagát. És az osztálytudat nem egyéb, mint az újratalált önazonosság lényegvonatkozása. A *Történelem és osztálytudat* szerzője ugyan felfesti a kapitalizmus tablójára az eldologiasodás processzusát, ám eközben fenntartja az elképzelést, hogy e folyamatok alatt mégiscsak ott lüktet egy, az eldologiasodástól mentes, eredendő-romlatlan emberi viszony. Egyszóval: valamilyen szubsztancialista antropológia lappang a mélyben. A tőkés világban megmutatkozó hatalom így a megszemélyesítés hínárjába gabalyodik, és a politikai gazdaságtannak kicsorbul az éle. Az osztályok közötti „egyenlőtlen csere" folyamatát, egyáltalán a tőke és a munka feltételezett antagonizmusát úgy emeli be az elemzésbe, hogy a kollektív alanyokhoz, a tőkésekhez, valamint a munkásokhoz „immanens érdekeket" rendel. Mintha a munkásosztály eleve tőkén kívüli tényező lenne! Mintha érdekei a tőkeviszonyon túlra úznék!

Az osztályharc az ellenkező pólusokon létező alanyok között kivetülő antagonizmus. Holott ezt megelőzően a modern alanyiság, így a kollektív szubjektivitás bírálatára van szükség – állítja az értékkritika.[44] Végtére is, az egész eljárást megterheli egy be-nem-vallott metafizika, amely visszahozza a munkát mint történelemfeletti mércét, amely az egyébként is homályba ölt harcalakzatokat csak

39 Fracchia 2013.
40 Starosta 2003.
41 E fogalomhoz lásd: Žižek 2000.
42 Trenkle 2006.
43 Kurz 2014. 352.
44 Lohoff 2001.

„centripetálisan" tudja elképzelni, holott a munkásosztály létezését egyre inkább a „centrifugális" tendenciák jellemzik. Lukács a felvilágosodás-ideológia túlteljesítője, az emancipatorikus szubjektum utáni hajsza katonája, az osztálytudatnak mint polgári szubjektivitásnak az előremozdítója.[45]

***

Az értékkritika szerint Korsch Lukácshoz képest is *ad absurdum* viszi az osztálygondolatot, ami a szakadékba rántja a marxi örökség magját, mégpedig a krízisfilozófiát.[46] A *Marxizmus és filozófia* írója, a válságfolyamatok meghatározottságait megszemélyesítve, a krízist a megfeszült akaratok összeütközésére vezeti le, vagyis az akaratok megnyilatkozásai foglalják el a determinációk helyét. És még ha különbségeket is fedhetünk fel Lukács és Korsch között, a végeredmény egybeesik: csak az osztályfilozófia felől látható a válság folyamata. Elhal így a válságelmélet, sorvad a radikális reflexió, amit egy sereg elhibázott gondolat tetéz: a szubjektivitás „objektiválódik" (a történelmivé vált osztályakarat), az objektivitás (a tőke belső ellentmondásrendszere) pedig „szubjektivizálódik" (akarattá alakul át).

Miért is az érték? Azért, mert „megléte aládúcolja a kapitalizmusra olyannyira jellemző *személytelen, vak* uralmat, a tőkét mint az »automatikus alany« jelentéseit", amely független a tőkések szándékaitól is.[47] Az értékkritikát nem hatja meg a lukácsi retorika, a keletkezés-cselekvés folyamatában megismerést elérő munkásosztály tette, a „dialektikus átcsapás" (vö. Bloch) gondolata. Célja visszaszerezni az időközben elkallódott válságelméletet, visszanyerni Marx determinisztikus lendületét, amelyet gyanúba hoztak. Tudniillik, a marxizmus nevében alkotott válságteória már *eredetileg* is zátonyra futott: a munkametafizikai alapállás, valamint a tőkeforgalomra való összpontosítás megakadályozta *bármilyen* összeomláselmélet kialakulását.

„Lejáratták a válság fogalmát" – fel kell azt támasztani. És le kell venni az átkot az egykori összeomláselméletről (Robert Kurz nem a „Zusammenbruch", hanem az „Abschmelzen" fogalmát működteti): igaz, hogy az egykori szószólók, mármint az II. Internacionálé teoretikusai, rossz szolgálatot tettek az ügynek, de továbbra is eleven az eredendő felismerés, hogy a kapitalizmusnak határt szabnak a belső meghatározottságai. Tudniillik, az építményben már eleve benne van valamilyen negatív „immanens célszerűség", „fundamentális válságforrás", amely *a tőkére magára* vonatkozik. A tőke erejét onnan származtatja, hogy kizsákmányolja a munkaerőt,[48] ám jegyeznünk kell, hogy a technológia lendülete okán az emberi tényező egyre inkább kiszorul a termelésből. A „harmadik ipari

45 Kurz 2004. 58.
46 Kurz 2016. 169.
47 Losoncz 2022.
48 Vö. Heinrich 2000. 40–41. Lásd még: Lohoff 2013.

forradalom" következménye, hogy szűkül a termelői munka, miközben duzzad a nem-termelői munka szférája, ami azzal fenyeget, hogy az előbbi potenciálisan nem tudja fedezni az utóbbit. A meglódult „financializáció" immáron csak „szimulálja" a felhalmozást: a munkaerőtől függő értéktömeg zsugorodik, baj van az értéktöbblet teremtésével, hosszú távon csökken a profitráta, a végtelenbe futó akkumulációt felváltja a stagnáció. Maga a tőke vet gátat annak, ami hozzátartozik, mármint az értékteremtésnek.[49]

Eddig az értékkritika szempontjai. Mármost, figyelembe kell vennünk, hogy a szokványos értelmezés tévúton jár, amikor a II. Internacionálé kapcsán *en bloc* a pozitivista kivárásra utalt[50] válságelméletet éri tetten. Korsch jár el úgy, immáron 1933-ban, amikor „materialista" válságelméletet keres, hogy mintegy egybeboronálja Rosa Luxemburg sikertelennek vélt válságelméletét Kautsky-jéval. (Noha a két személy összeomláslogikája között megnyíló különbségek szembeötlőek.[51])

Emlékezzünk Lukács idevágó tanulmányára, amely kongeniálisan dicséri a harcból fakadó kontingenciák jelentőségét, és a tőkefelhalmozás korlátaiból kihüvelyezhető összeomlás *elegyét* artikuláló Luxemburgot – jellegzetesen teszi ezt, akár a 30-as évek Korsch-ával szemben is. Valójában a legjobbak vagy arról vitáztak, hogy minél lecsiszoltabb összeomláselméletet hozzanak létre,[52] vagy arról, hogy milyen lehetőségek nyílnak arra, hogy egybekapcsolódjon a *determinisztikus* mozzanatokat tartalmazó összeomlás-, és az *in*determinációkat magában foglaló osztályfogalom: például Henryk Grossman Luxemburg-bírálatának visszatérő motívuma ez.[53] Grossmann a profitráta tendenciális csökkenését tekinti a válságelmélet alapjának, miközben azt fontolgatja, hogy a munkásosztály „mindennapi harca" szoros kapcsolatba kerül a „végcéllal", azaz az összeomlás „objektíve szükségszerűnek" tekinthető. Ez azonban nem jelent fatalizmust: az elemzés, amely a rendszer egészét kívánja megragadni, éppenséggel az *objektivitásba beágyazódó osztályharcban* csúcsosodik ki.[54]

Az 1923-as év Lukácsát e kontextusba kell beilleszteni. Nem véletlenül szövi egybe a „kapitalizmus végső gazdasági válságát" és a kiútszerűen felmerülő proletariátus osztálytudatát. A válság intenziválódásában viszontlátjuk az egymásra találó objektivitást és szubjektivitást, amelyek megszűnnek ellentétes pólusok lenni.

A krízis mélyszerkezeti vonásai és antagonizmusai csak a „proletariátus őrhelyéről" láthatók. Ismételten mérlegre kerül, hogy a proletariátus (amely maga is „dialektikus fogalom") a válságot félelemtől átitatva és önmagára rótt tárgyi helyzetben, vagy önteremtő, az „aktív közvetlenséget" érvényesítő alanyként éli át. És megint csak: a tudat által formált cselekvés, az önmaga dologiasult létezési formáját kiküszöbölő munkásosztály nem pusztán megszabja a válság feloldásának irányát, *hanem megváltoztatja magát a válság mibenlétét is.*

49 Ehhez lásd: Losoncz 2022.
50 Marramao 1977. 21.
51 Korsch 1933; Korsch – Mattick – Pannekoek 1973. 92; Vö. Marramao 1977.
52 Vö. Bukharin 1972. 258.
53 Grossmann 1929. 22.
54 Grossmann 1929. 602.

A válság szakaszait a „természettörvények" szabják meg, hovatovább a proletariátus is e törvények „következménye". Ám olyan lehetőségekre vonatkoztatott, amelyek túlmutatnak e törvények által meghatározott kereteken. Itt visszatér az erőszak motívuma (Bloch szerint az „osztályöntudat aktivitása"): a válság ezen végső vonatkoztatottságban, a történelem terepére lépve „nyílt osztályháborúvá" válik.

Lukács számára nem volt ideológiai szóvirág a kitétel, miszerint a munkásosztály felszabadítása csak önmaga tette, a „szabad tett" lehet egyáltalán.[55] És Korsch, bárhogy is szeretnék sokan elvenni radikalitásának élét, vagy antimarxistát faragni belőle, 1930-ban is fenntartotta hét évvel korábban megfogalmazott véleményét, miszerint a proletariátus osztályharcához az ideológia terén a *diktatúra* gyakorlását kell hozzárendelni – igaz, hozzátette, hogy mindhiába recenzensének, Kautsky-nak egykori szörnyülködése a diktatúra fogalmának emlegetése kapcsán, itt nem a proletariátus fölé emelt párt szellemi igájáról van szó. Az antibolseviknak minősített, az összeomlásgondolat iránt gyanúpert tápláló Korsch egyébként Leninnél köt ki, miközben le akar számolni az objektivizmusba, a szubjektivizmusba és a voluntarizmusba ragadt válságfogalmakkal – szinte jelképes, hogy dacára annak, tudja, ama lenini mondatot („nincs kilátástalan helyzet...") agyonidézték már, ő is megteszi.

Az értékkritika elveti a spektrum minden árnyalatát: Lukács erőfeszítése hajótörést szenved, mert képtelen elégét tenni egy tényleges összeomláselmélet mércéinek, ráadásul osztályposztulátumokkal hígítja fel gondolatait. Korsch sem ér messzebb, miközben materialista válságfogalomért áhítozik – osztályfilozófiájának mai rangját megannyi tendencia gyengíti, például az a tény, hogy nem osztályaffirmáció, hanem „deklasszálódás" megy végbe, amely kivonja az embert az osztálymeghatározottságok köreiből.[56]

Az értékkritika éles polémiája célba talál az osztályalapú válságelmélet ellen: amennyiben olyan elméletekre irányul, amelyek a hagyományos szerkezet-cselekvés dilemmájának kontextusában félreteszik a szerkezeti determinációkat, és egy *strukturálatlan* osztályprimátust támogatnak.[57] Lukács és Korsch reflexivitása viszont akadályokat gördít az effajta osztályfelfogás elé. Ezek a politikai gazdaságtan által kimunkált determinációkból származnak, és korlátozzák azt a lehetőséget, hogy az osztálylétezés mögött strukturálatlan akarati mozzanatok jussanak érvényre, és az osztálykonfliktus közvetítetlen akarat-összeütközéssé silányuljon.

Az értékkritika szempontjai megfontolandóak, amennyiben szembeszállnak a tényleg létező osztálymitológiával, amely sok olyan szereplőt áthatott, akik Lukácshoz és Korsch-hoz hasonló eszmekörben mozogtak. A *strukturált* osztályfelfogás azonban Marxba kapaszkodik: az osztály diakronikus jellemzője, hogy *antecedens* módon megelőzte az értékmeghatározottságok dinamikáját. Nincs a

55 A Párt elengedhetetlennek mutatkozik (vö. Lukács Luxemburg-bírálatával), de mint „eltűnő közvetítő". Engster 2015. 43. Másképpen: Hudis 2004. 152. Nem minden konfliktus vonatkoztatható a munkásosztályra, ám ez nem feltételezi, hogy a munkásosztály kihullik az osztálykonfliktusok alanyainak köreiből. Lásd: Bonsaver 2023.

56 Schandl 2002. 12; Trenkle 2006.

57 Elbe 2006.

tőke dinamikájában fogant érték előzetes, történelmet meghatározó, hatalmat elosztó osztálydinamika nélkül – fordítva azonban ez nem érvényes.[58] Szinkronikus aspektusa abban áll, hogy az osztályharcban megbúvó erőszak bármikor visszatér, méghozzá egyidejűleg az áru reprodukciójával – újrafogalmazva a kényszer jelentéseit.

Az ünnepelt eldologiasodás lukácsi elméletének állagát is rontani lehet, ha kivonjuk belőle az árudimenziók konstitutív dinamikáját, és elvont elidegenedéselméletre egyszerűsítjük, vagy ha a dologiasodást megismerési inadekvációra redukáljuk.[59] Lukács és Korsch akkor érintik meg a mélyszerkezetet, amikor beépítik gondolkodásukba (így az osztály/válságelméletbe) az áruközvetítette *társadalmi létezés* formáit – nem letagadva külön útjaikat. És ez a reprezentatív irányulás vet fényt arra, hogy ellentmondásoktól kísért gondolatmeneteik és vereségeik ma is meggondolkodtatóak.

Hivatkozott irodalom

Anderson, Perry: *Considerations on Western Marxism.* London: New Left Books. 1976.

Arato Andrew – Breines, Paul: *The Young Lukacs and the Origins of Western Marxism.* New York: Seabury. 1979.

Balibar, Étienne: *Cinq études du matérialisme historique.* Paris: Maspero. 1975.

Balibar, Étienne: *Violence and Civility.* New York: Columbia University Press. 2015.

Bellofiore, Riccardo: Karl Korsch. *Sinistrainrete* (2017) URL: https://www.sinistrainrete.info/marxismo/10184-riccardo-bellofiore-karl-korsch.html.

Bloch, Ernst: Aktualitás és utópia. Lukács marxista filozófiájáról. *Híd* 36 (1972) 4. sz. 476–491.

Bonefeld, Werner: *Critical Theory and the Critique of Political Economy: on subversion and negative reason.* New York, London: Bloomsbury. 2014.

Bonsaver, Francesco: Lotta di classe americana (conversazione con C. Marazzi). *area Unia,* 2023. 10. 13. URL: https://effimera.org/diario-della-crisi-lotta-di-classe-in-america-di-christian-marazzi/.

Breines, Paul: Praxis and Its Theorists: The Impact of Lukacs and Korsch in the 1920s. *Telos* 11 (1972) 67–103.

Brentel, Helmut: *Soziale Form und ökonomisches Objekt. Studien zum Gegenstands und Methodenverständnis der Kritik der politischen Ökonomie.* Wiesbaden: Springer. 1989.

Bukharin, Nikolai: Imperialism and Accumulation of Capital. In. *Rosa Luxemburg and Nikolai Bukharin, Imperialism and Accumulation of Capital.* London: Allan Lane, The Penguin Press. 1972. 258–268.

Devlin, Nicholas: Karl Korsch and Marxism's interwar moment, 1917–1933. *History of European Ideas* (2021) https://doi.org/10.1080/01916599.2021.1975149.

Elbe, Ingo: Formanalyse als Handlungstheorie? (2006) URL: https://www.rote-ruhr-uni.com/cms/IMG/pdf/elbe_handlungstheorie.pdf.

Elbe, Ingo: *Marx im Westen. Die neue Marx-Lektüre in der Bundesrepublik seit 1965.* Berlin: Akademie Verlag. 2010.

58 Mau 2019. 120.

59 Lotz 2019. 296; Henning 2012. 245.

ENGSTER, Frank: Lukács und der Nicht-Ort des Kapitals. In. *Lukács 2014/2015. Jahrbuch der Internationalen Lukács-Gesellschaft.* Szerk. DANNEMANN, Rüdiger. Bielefeld: Aisthesis Verlag. 2014. 257–272.

ENGSTER, Frank: Lukács' Existenzialismus. In. *Klasse Geschichte Bewusstsein Was bleibt von Georg Lukács' Theorie?* Szerk. PLASS, Hanno. Berlin: Verbrecher Verlag. 2015. 35–73.

FISCHBACH, Frank: *Sans objet.* Paris: J. Vrin. 2012.

FRACCHIA, Joseph: The Philosophical Leninism and Eastern 'Western Marxism' of Georg Lukács. *Historical Materialism* 21 (2013) 1. sz. 63–93.

GABEL, Joseph: Korsch, Lukacs et les problémes de la conscience de classes. *Annales* 21 (1966) 3. sz. 668–680.

GODE, Patrick: *Karl Korsch, A Study in Western Marxism.* London – Basingstocke: The Macmillan Press. 1979.

GOLDMANN, Lucien: Ces intellectuels sans attache. À propos de Karl Korsch: Marxisme et philosophie. *Le Nouvel Observateur* 17 (1965) 11. sz.

GROSSMANN, Henryk: *Das Akkumulations und Zusammenbruchsgesetz des kapitalistischen Systems.* Leipzig: Verlag von C. L. Hirschfeld. 1929.

HAUG, Wolfgang Fritz: Westlicher Marxismus. *Das Argument* 110 (1978) 484–502.

HEINRICH, Michael: Blase im Blindflug. Hält das „Schwarzbuch Kapitalismus" von Robert Kurz, was der Titel verspricht? *Konkret* 3 (2000) 40–41.

HENNING, Christoph: *Ding und Verdinglichung.* Leiden/Boston: Brill. 2012.

HENNING, Christoph: *Philosophie nach Marx.* Bielefeld: Transcript Verlag. 2005.

HUDIS, Peter: The Death of the Death of the Subject. *Historical Materialism* 12 (2004) 3. sz. 147–168.

KORSCH, Karl – MATTICK, Paul – PANNEKOEK, Anton: *Zusammenbruchtstheorie des Kapitalismus oder revolutionäres Subjekt.* West Berlin: K. Kramer. 1973.

KORSCH, Karl: *Karl Marx.* Frankfurt–Wien: Europäischen Verlagsanstalt Frankfurt und des Europa Verlag Wien. 1967.

KORSCH, Karl: *Marxism and Philosophy.* New York: Monthly Review Press. 1970.

KORSCH, Karl: *Marxisme et contre-révolution.* Paris: Seuil. 1975.

KORSCH, Karl: Über einige grundsatzliche Voraussetzungen für eine materialistische Diskussion der Krisentheorie. *Proletarier Zeitschrift für Theorie und Praxis des Ratekommunismus* (1933) 1. sz. 20–25.

KURZ, Robert: *Blutigen Vernunft.* Bonn: Horleman. 2004.

KURZ, Robert: Kapitulation der Kritik? – Enteignung und Aneignung. Zur Debatte um das jüngste Zauberwort einer zu kurz greifenden Kapitalismuskritik (Teil2 und Schluß), *Junge Welt.* 2004. 06. 08.

KURZ, Robert: On the Current Global Economic Crisis: Questions and Answers. In. *Marxism and the Critique of Value.* Szerk. LARSEN, Neil – NILGES, Mathias – ROBINSON, Josh – BROWN, Nicholas. Chicago, Alberta: MCM. 2014. 331–357.

KURZ, Robert: *The Substance of Capital.* London: Chronos. 2016.

LANGE, Elena Louisa: *Value without Fetish.* Leiden – Boston: Brill. 2021.

LAZARUS, Sylvain: *Anthropology of the Name.* London – New York – Calcutta: Seagull Books. 2015.

LOHOFF, Ernst: Auf Selbstzerstörung programmiert – Über den inneren Zusammenhang von Wertformkritik und Krisentheorie in der Marx'schen Kritik der Politischen Ökonomie. *Krisis.* Beitrag (2013) 2. sz. 3–54.

LOHOFF, Ernst: Subjekt der Emanzipation oder Emanzipation vom Subjekt. *Krisis* (2021) URL: http://www.krisis.org/2001/subjekt-der-emanzipation-oder-emanzipation.

LOSONCZ Alpár: Robert Kurz – tíz év után. *Mérce* (2022) URL: https://merce.hu/2022/08/06/robert-kurz-tiz-ev-utan/.

LOTZ, Christian: Gegenständlichkeit. From Marx to Lukacs and Back Again. In. *Critical Theory and the Thought of Andrew Feenberg.* Szerk. ARNOLD, Darrell P. – MICHEL, Andreas. London: Palgrave Macmillan. 2017. 71–89.

LOTZ, Christian: Lukács is Dead. Long live Lukács. *Radical Philosophy Review* 22 (2019) 2. sz. 295–301.

LOTZ, Christian: Marxismus als Methode? Lukács und die Grundlegung einer kritischen Gesellschaftstheorie heute. In: *Lukács 2021–2023, Jahrbuch, der Internationalen Georg-Lukács-Gesellschaft 19. Jahrgang.* Szerk. DANNEMANN, Rüdiger. Bielefeld: Aisthesis Verlag. 2023. 87–113.

LUKÁCS György: *Történelem és osztálytudat.* Budapest: Magvető. 1971.

MARKUS, George: Alienation and Reification in Marx and Lukacs. 5/6 *Thesis Eleven* (1982) 1. sz. 139–161.

MARRAMAO, Giacomo: Krisentheorie und Konstitutionsproblematik Gesellschaft. In. *Beiträge zur Marxschen Theorie* 10. Szerk. BACKHAUS, H. G. – DILL, G. – BRANDT, G. – EBERLE, F. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1977.

MAU, Søren: *Mute Compulsion.* London: Verso. 2019.

MENKE, Christoph: The Possibility of Revolution. *Crisis&Critique* 4 (2017) 2. sz. 313–322.

MICHAEL, R. Krätke: Loccumer Initiative kritischer Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen: Karl Korschs Marx-Kritik, Selbstzweifel und Selbstreflexion im Marxismus. In. *Ein Symposium zum 60. Geburtstag von von Michael Buckmiller.* Szerk. KRITIDIS, Gregor. Berlin: Sozialistische Positionen Selbsverlag. 2013. 22–28.

O'KANE, Chris: Totality. In. *The Sage Handbook of Marxism.* Szerk. SKEGGS, Beverley – FARRIS, Sara R. – TOSCANO, Alberto – BROMBERG, Svenja. London: Sage. 2022. 451–474.

POSTONE, Moishe: *Time, Labor, and Social Domination. A reinterpretation of Marx's critical theory.* Cambridge: Cambridge University Press. 1993.

RESNICK, Steven A. – WOLFF, Richard D.: *Knowledge and Class.* Chicago – London: The University of Chicago Press. 1987.

SCHANDL, Franz: Kommunismus oder Klassenkampf. *Streifzüge* (2002) 3. sz. URL: https://www.streifzuege.org/2002/kommunismus-oder-klassenkampf/.

SCHMIDT, Alfred: Zum Erkenntnisbegriff der Kritik der politischen Ökonomie. In. *Kritik der politischen Ökonomie heute. 100 Jahre 'Kapital. Referate und Diskussionen vom Frankfurter Colloquium 1967.* Szerk. EUCHNER, Walter – SCHMIDT, Alfred. Frankfurt, Wien: Europäische Verlagsanstalt – Europa-Verlag. 1968. 93–102.

STAROSTA, Guido: Scientific Knowledge and Political Action: On the Antinomies of Lukács' Thought in History and Class Consciousness. *Science & Society* 67 (2003) 1. sz. 39–67.

TRAVERSO, Enzo: *Geschichte als Schlachtfeld.* Köln: ISP. 2014.

TRENKLE, Norbert: Die metaphysischen Mucken des Klassenkampfs. *Krisis* (2005) URL: https://www.krisis.org/2005/die-metaphysischen-mucken-des-klassenkampfs/.

TRENKLE, Norbert: Kampf ohne Klassen. *Krisis* (2006) URL: https://www.krisis.org/2006/kampf-ohne-klassen/.

VACCA, Giuseppe: *Lukács o Korsch?* Bari: Dissensi. 1969.

WESTERMAN, Richard: *Lukács's Phenomenology of Capitalism: Reification Revalued.* Cham – Switzerland: Palgrave Macmillan. 2019.

ŽIŽEK, Slavoj: Postface: Georg Lukács as the Philosopher of Leninism. In. LUKÁCS György: *A Defence of 'History and Class Consciousness': Tailism and the Dialectic.* London: Verso. 2000. 151–182.

DOI: 10.70831/TO100.9

Marosán Bence Péter

Lukács György és a marxizmus esztétikai fordulata[1]

Bevezetés

Egyes értelmezők szerint a művészet Marx és Engels munkásságában még nem töltötte be azt a központi szerepet, melyet később a huszadik századi marxizmusban és neomarxizmusban, kifejezetten a Frankfurti Iskola szerzőinél betöltött.[2] Ezzel kapcsolatban érdemes megjegyezni, hogy Marxnál a spontán, kreatív alkotótevékenységnek az ember lényegeként történő felfogása a kezdetektől (legkésőbb a *Gazdasági-filozófiai kéziratok*tól kezdve)[3] egészen élete végéig fontos, meghatározó szerepet játszott.[4] Valóban elmondható azonban, hogy e gondolatnak, kiváltképpen a művészet formájában történő megfogalmazása (Marxnál és Engelsnél többnyire általában a kreatív, spontán alkotótevékenységről volt szó), valamint e gondolat középpontba állítása és szisztematikus kifejtése, valóban a marxizmus 20. századi fejleményeihez köthető. Ezzel összefüggésben beszélhetünk „a marxizmus esztétikai fordulatáról" mint a 20–21. századi marxizmus egyik legfontosabb vívmányáról.

1 A tanulmány a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj BO/00143/23/2 számú projektjének, valamint az NKFIH 138745. számú pályázatának támogatásával készült.
A jelen tanulmány elkészítésében nyújtott segítségükért szeretnék köszönetet mondani Lendvai Ferencnek és Szalai Miklósnak.

2 Radnóti Sándor például ismereteim szerint ezen a véleményen van.

3 Marx 1970. 50. „Az állat csak ama species mértéke és szükséglete szerint alakít, amelyhez tartozik, míg az ember minden species mértéke szerint tud termelni és mindenütt az inherens mértéket tudja a tárgyra alkalmazni; az ember ezért a szépség törvényei szerint is alakít."

4 Ehhez lásd: Márkus 1966.

Jelen írás egy fő gondolata szerint e fordulat már a Frankfurti Iskola – mint egységes szellemi, intellektuális mozgalom – megszilárdulása előtt végbement;[5] mindenekelőtt Lukácsnál és Ernst Blochnál, szinte egyidőben. Noha *Az utópia szelleme* előbb jelent meg (1918-ban),[6] mint a *Történelem és osztálytudat* (1923),[7] meglátásom szerint itt párhuzamos, sőt bizonyos szempontból egymással összefonódó és egymást kölcsönösen támogató, erősítő folyamatokról van szó. Lukácsot 1910-től kezdve egészen 1918-ig szoros barátság fűzte Blochhoz, és azután is, hogy viszonyuk – mondjuk így – némileg távolságtartóbbá vált, és – úgy hiszem – Lukács egészen élete végéig legalábbis a tiszteletteljes elismerés módján viszonyult egykor közeli barátjához.[8] A művészet értékteremtő és értelemadó funkciója azonban Lukácsnál – melyet többé-kevésbé explicit társadalom-, és speciálisan modernitás- és kapitalizmuskritika keretei között ragadott meg – egészen 1910-től kezdve, *A lélek és a formák* című kötet megjelenésétől fogva jelen volt.[9] Az 1918-ban végbement marxista fordulata során e felfogás és kritika csupán beleágyazódott az ekkor kijegecesedő és határozott kontúrokat öltő marxista filozófiába, annak erőteljes esztétikai élt és irányt adva – melynek azonban a terep már jóval korábban elő volt készítve, nem utolsó sorban barátjának, Ernst Blochnak köszönhetően.[10]

Tragikus életérzés és kapitalizmuskritika. A fiatal Lukács

A diszkontinuitás minden illúziója ellenére, dacára, hogy például Lesznai Anna is azt állította, Lukács „egyik vasárnapról a másikra Saulusból Paulus lett",[11] mint azt a Lukács-filológia számos alakja már megjegyezte, mélyreható folytonosság figyelhető meg a fiatal, prekommunista és a későbbi, kommunista és marxista Lukács között.[12] A közös motívumokat, melyek a két korszak közti szakadékot

5 Direkt szeretném hangsúlyozni a „megszilárdulás" szót ebben az összefüggésben. Tisztában vagyok vele, hogy a mozgalom (amennyiben ennek nevezhetjük) gyökerei az 1910-es évekbe nyúlnak vissza. A frankfurti Társadalomtudományi Kutatóintézetet (*Institut für Sozialforschung*) 1923-ban alapította Carl Grünberg, az intézetet jelentős mértékben Félix José Weil támogatta, finanszírozta. A mozgalom megszilárdulását, igazi kezdetét mégis sokan 1930-ra teszik, amikor az Intézet irányítását, igazgatói posztját Max Horkheimer vette át Grünbergtől, az utóbbi, szerencsére nem halálos szívrohama után.

6 Bloch 2007.

7 Lukács 1971.

8 Vö. Mesterházi 1991; 1995.

9 Lukács 1997. Ehhez lásd még: Olay – Ullmann 2011. 257–260. (A Lukács-fejezet Olay Csaba munkája.)

10 Megemlíthetjük, hogy Lukács György apja, Lukács József helytelenítette fia barátságát Ernst Blochhal, és leveleiben hangsúlyozta, hogy szerinte Bloch „rossz hatást" gyakorol fiára. Ehhez lásd Bendl 1994. 156–158.

11 Vö. Olay – Ullmann 2011. 261.

12 A fiatal Lukácsról szóló egyik, véleményem szerint legjobb munka, Bendl Júlia megrázóan jó monográfiája, mely szintén a kontinuitás motívumát hangsúlyozza Lukács munkásságában. Bendl 1994. Ugyanígy az alapvető folytonosság tényét hangsúlyozza Lendvai L. Ferenc is. Lásd: Lendvai 2008.

áthidalják és összekötik, a kapitalizmuskritika, a modern polgári társadalom, és az utóbbit jellemző elidegenedés és eltárgyiasítás[13] jelenségei alkotják. Miként azt Bendl Júlia is hangsúlyozza, a korábbi korszakban kidolgozott problémák és paradoxonok végül Lukács kommunista és marxista fordulatában nyerik el – legalábbis Lukács számára – plauzibilis megoldásukat és részleges feloldásukat.[14]

Lukácsnál legkésőbb az 1910-es *A lélek és a formák* című esszégyűjteménytől kezdve megfigyelhető egy többé-kevésbé kifejezett társadalom-, modernitás- és kapitalizmuskritika. A modern világot, Lukács értékelése szerint, az elidegenedés általános állapota jellemzi. A lélek otthontalan létező, mellyel szemben egy kaotikus, ellenséges és alapvetően idegen világ áll szembe, amely minduntalan az egyén elnyelésével fenyeget. A művészet a lélek kísérlete, hogy meghaladja a káoszt. A modern polgári társadalmat Lukács a kiteljesedett barbárság stádiumaként írja le.

A regény elmélete című, 1916-os munkában az antikapitalista, illetve a kapitalizmussal szemben kritikus megfontolások még hangsúlyosabban jelennek meg, mint korábbi munkáiban. A modernitásban – mondja Lukács – szubjektum és objektum elválasztottsága és az ember meghasonlottsága önmagával és a világgal erőteljesebb és élesebb, mint bármely korábbi korszakban. A modern regény e meghasonlottságnak és elválasztottságnak az irodalmi kifejeződése.[15] A modern társadalom, a korai, majd egyre jobban kibontakozó kapitalizmus, Lukács megítélése szerint, *az élet eltárgyiasításának, a szubjektivitás felszámolásának* feltartóztathatatlannak tűnő tendenciáját hordja magában. A művészet, a modernitásban speciálisan a modern regény főhősében, a lélek egyfajta „önvédelmi reflexe" a kapitalizmus által kifejtett (el)tárgyiasító és deszubjektivizáló folyamatokkal szemben.

1918 elejére Lukács arra a határozott következtetésre jut, hogy az autentikus emberi élet nem valósítható meg a kapitalizmus keretei között. A modern irodalom, a modern regény és költészet e paradoxonnak, valamint az általa implikált, a kapitalista társadalomban meghaladhatatlan meghasonlásnak, elidegenedésnek és eltárgyiasulásnak a fájdalmas kifejeződése. A modern kapitalizmus azonban a művészi kifejezés lehetőségeit is egyre jobban beszűkíti és egyre inkább ellehetetleníti. A művészet önmagában nem lehet alkalmas arra, hogy vele és általa védekezzünk a kapitalizmus által felébresztett, az emberi szubjektivitást és autentikus létmódot fenyegető idegen hatalmak ellen. Lukács egyre inkább úgy látta, hogy az embernek túl kell lépnie az elmélet és a pusztán esztétikai-művészi gyakorlat határain a gyakorlati, közelebbről politikai cselekvés irányába. Megítélése szerint, ha egy embertelen rendszer fenyegeti mindazt, ami emberi, és ami sajátlagosan emberivé tesz bennünket, akkor – mondhatni – nincs más választásunk, minthogy a megfelelő politikai cselekvés révén megpróbáljuk

13 Ezt Lukács később „eldologiasodásként" fogja emlegetni.
14 Bendl 1994.
15 Lukács 1975. 503.

meghaladni ezt az embertelen rendszert, mely nem más, mint a modern kapitalista termelés birodalma.[16]

Útban egy emancipált kultúra felé. *Régi kultúra és új kultúra*, 1919.

Evidensnek tűnik számomra, hogy a Lukácsnál 1918-ban bekövetkezett marxista fordulat gyakorlatilag a korábbi években bejárt elméleti út során megfogalmazódott dilemmák és problémák logikus végkövetkeztetéseinek levonásaként értelmezendő. Úgy vélem, a figyelmes szemlélőnek látnia kell, hogy Lukács a korábbi esztendők írásaiban, műveiben e fordulat alapvető elméleti fundamentumait rakta le.[17] A korai marxista írásokban,[18] valamint a fordulat eredményeit összegző, azokat szisztematikusan kifejtő *Történelem és osztálytudat* című műben megfogalmazott gondolatok magvait, ilyen vagy olyan formában, nagyon kezdetleges, de mégis felismerhető alakban már a korábbi szövegekben is mind megtalálhatjuk. Tehát a marxista fordulatot követő írások, valamint a *Történelem és osztálytudat*, csupán határozottabb és radikálisabb megoldási javaslattal él a korábbi művekben, munkákban felvett problémák tekintetében: nevezetesen a *forradalom* javaslatával.

Marxista fordulatát követően Lukács azonnal nekilát egy marxista jellegű esztétika és művészetfelfogás kidolgozásának.[19] Megítélése szerint a modern kapitalizmus tulajdonképpen, lassan, de biztosan, megfojtja az igazi kultúrát,[20] és vele együtt lassú haldoklásra, kimúlásra ítéli az *emberi lényeget* is: felszámolja az autentikus emberi létezés lehetőségfeltételeit. Igazi kultúra és művészet hosszú távon – Lukács szerint – nem létezhet a kapitalista termelési mód keretei között. Épp ezért az igazi humanista feladatnak az arra való törekvésben kell állnia, hogy mielőbb felszámoljuk azt a termelési módot, mely lényegi szükségszerűséggel termeli újra az eldologiasodás és elidegenedés viszonyait; ezzel együtt folyamatosan beszűkíti, végső soron pedig felszámolja a tulajdonképpeni emberi egzisztálás feltételeit.

Értelmezésem szerint, ezen az úton egy kulcsfontosságú dokumentum az 1919-es *Régi kultúra és új kultúra* című szöveg. Ebben Lukács azt a felfogást fogalmazza meg, hogy a kapitalizmus előtti korokban ideológia és társadalmi-termelési rend egymással többé-kevésbé harmóniában álltak.[21] Elnyomás persze korábban is volt, a rabszolgatartó társadalmak, a feudalizmus is lényegükből fakadóan az

16 E tekintetben ki kell emelnünk Georg Simmel hatását is, akinek számos műve megtermékenyítőleg hatott Lukácsra, és segítette őt bizonyos következtetések levonásában – olyan művek, mint pl. *A kultúra tragédiája* vagy *A pénz filozófiája* (Simmel 2004). Ezzel kapcsolatban lásd még: Olay – Ullmann 2011. 257–259., továbbá: Szabari 2019.
17 Lukács ezt maga is így értelmezte, visszatekintve életének e szakaszára. Lásd: Lukács 1989. 64–67.
18 Ki kell emelni e tekintetben a *Régi kultúra és új kultúra* című szöveget. In. Lukács 1971. 29–47.
19 Vö. *Régi kultúra és új kultúra* (Lukács 1971. 29–47.)
20 Lukács 1971. 34–35.
21 Lukács 1971. 35–36.

elnyomás különböző, intézményesen megszervezett mechanizmusaira épültek. Ideológia és kultúra mégis szerves kapcsolatban álltak a társadalmi-termelési renddel, és részben ennek köszönhetően a kapitalizmust megelőzően a kultúra (különösen a művészet) szerves tradíciót alkotott; organikus, harmonikus és folyamatos fejlődésen ment keresztül.[22] Lukács elképzelése szerint ezt az organikus folyamatot szakította meg a termelési rend kapitalista forradalma.

Lukács szerint a kapitalizmus elhozta a gazdaság egyetemes és mindenoldalú, mindenre kiterjedő uralmát az ember fölött. Ebben a rendszerben, mint mondja, mindent a profit és a kalkulálhatóság szempontjai dominálnak; még a kultúra és a művészet is e szempontoknak lesz alárendelve, ami által megszűnnek annak lenni, amik lényegüknél fogva: az emberi létezés legfőbb értelemadó funkciójának. A gazdaság egyetemes uralmából, abból a tényből, hogy az emberi létezés lesz alávetve a gazdaságnak, és a gazdaság önálló, ellenőrizetlen és öntörvényű rendszerré emelkedik, a kapitalista termelés anarchisztikus viszonyai következnek. Nem tudni előre, miből lesz a legkifizetődőbb, leginkább profitábilis beruházás, és a kapitalista termelés lényegéből szükségszerűen fakadó, időről-időre visszatérő válságok pontos időpontját és mikéntjét sem lehet előre megjósolni – csak azt, hogy egy ponton elérkeznek, bekövetkeznek. A piac összességében véve kiszámíthatatlanul viselkedik, nem látni, hogy az éppen aktuális, konkrét piaci folyamatokat milyen kisebb-nagyobb esemény fogja teljesen eltéríteni a jelenlegi fejlődési pályától. E jelenségből ered Lukács szerint a *divat* is, melyet a kapitalista termelés leglényegének tekint. A kapitalizmus anarchisztikus viszonyai és egyetemes diktatúrája a divat formájában nyeri el legpregnánsabb kifejezését, ami az újdonság folyamatos hajhászását, az éppen elterjedt szinte azonnal bekövetkező megunását jelenti.[23] A divat pedig – Lukács szerint – a genuin kultúra ellensége.[24]

Lukács úgy véli, hogy ezeket az anarchisztikus állapotokat, a gazdaságnak és a divatnak az ember fölötti egyetemes uralmát, kizárólag a kommunista forradalom képes felszámolni. Szociáldemokrata reformokkal – mint mondja – ezeken az állapotokon soha nem fogunk tudni túljutni, a szociáldemokrácia csak segíti

22 Lukács 1971. 34–39.

23 A divat mint az újdonság folyamatos hajszolása, melynek valamely, éppen aktuális alakja azonnal megunttá válik, mihelyst elterjedt és megszilárdult, kézenfekvő összehasonlítást kínál a „kíváncsiság" heideggeri fogalmával és annak analízisével, mely szerint a kíváncsiság amint kielégül valamivel, máris újabb célpontot keres, hajszolja az újdonságot, melyet azonban soha nem érhet el, mert amint valami tudottá válik, már azonnal – domesztikációjának eseményével egyetemben – megunttá válik. Heidegger 2007. 201–207. (§§35–36) Ugyanakkor egy másik kézenfekvő és kínálkozó összehasonlítási pont Georg Simmel divatelmélete (*A divat*, 1911), amely sok ponton átfedést mutat Lukács elméletével, igaz jelentősen különbözik is az utóbbitól. Lukács divatelmélete – ahogy látjuk – teljes mértékben és egyértelműen negatív. Simmel Lukácsnál sokkal jobban nüanszíroz, és egyaránt elemzi a divat pozitív, illetve szerinte negatív vonásait. A pozitív vonásai között szerepel Simmelnél a divat csoportösszetartást konstituáló ereje, a negatív pedig a divatnak Lukács által is hangsúlyozott „állhatatlansága", vagyis hogy próteuszi módon egyik divatalakzat váltja a másikat, különösen a kapitalista kor társadalmában. Ugyanakkor megemlítendő, hogy Simmel szerint a kapitalizmus anarchisztikus jellege vissza fog szorulni, és a kapitalista gazdaságban a racionális tervezhetőség szempontjai egyre jobban előtérbe fognak kerülni. Simmel 1973. 473–507.

24 Lukács 1971. 35. „Divat és kultúra pedig egymást lényegükben kizáró fogalmakat jelölnek".

a kapitalizmus hosszútávú túlélését, illetve a gazdaság uralmát az ember fölött.[2] Úgy gondolja, olyan radikális forradalomra lenne szükség, mely egycsapásra megszünteti az ember gazdaságnak való alávetettségét, a gazdaságot a társadalom önállótlan részszektorává teszi és egyesült társadalmi ellenőrzés alá vonja. A kommunista forradalom a gazdaságot aláveti a társadalmi, emberi szükségleteknek, és nem engedi, hogy a gazdaság „zsarnokoskodjon" a társadalom és az emberi szükségletek fölött, megszüntetve ezáltal az embernek a kapitalista termelés körülményei között uralkodó *de facto* rabszolgaságát.

A kapitalizmus mint kiteljesedett eldologiasodás és a forradalom mint az eldologiasodás elleni harc

A *Történelem és osztálytudat* című műben Lukács gyakorlatilag az előbbi gondolatokat fejti ki bővebben és precízebben. A *Történelem és osztálytudat*ban a kultúra és különösen a művészet kérdése kevésbé kerül előtérbe a korábbi írásokhoz képest, azonban az egész mű alapproblematikája (az eldologiasodás és a kalkulálhatóság) legalább a sorok között folyamatosan horizonton tartja a kultúra és a művészet kérdését. A forradalom végső soron küzdelem az ember öncélúságáért és a – szó szigorú értelmében vett – autentikus kultúráért. „Az ember öncélúsága a kultúra szociológiai előfeltétele" – mondja Lukács korábban a *Régi kultúra és új kultúra* című írásában.[26] A kommunizmusnak mindenekelőtt azon állapotok ellen kell küzdenie, amelyek az eldologiasodást – az emberi viszonyok és tevékenységek e szélsőségesen abnormális, természetellenes formáját – teszik meg az ember és a társadalom természetes formájának.

Az eldologiasodás viszonyait Lukács – Marx elemzései nyomán – az áruviszony és az *áruforma* univerzálissá válásának terminusaiban ragadja meg. A modern kapitalizmus mindent megvásárolhatóvá és eladhatóvá tett, mindent átalakított pénzben mérhető és ilyen módon formális entitássá – becsület, hűség, politikai pozíció, még tehetség is, minden. Az a szempont, amellyel a modern ember mindenekelőtt közeledik a világ felé, a *racionális kalkuláció* szempontja. A kérdés az, hogyan igázható le a külső (*nem-emberi*) és belső (*emberi*) természet a legjobban.[27] Ez a megközelítés embert és természetet egyaránt erőforrások gyűjteményének tekinti, melyek fő funkciója hogy a kapitalista termelés folyamatában a befektetőnek vagy beruházónak, azaz a tőkésnek hasznot hajtsanak. E termelési folyamatban az ember csak annyiban jön számításba, amennyiben profitot tud termelni. Minden más tulajdonsága csak akadályozó tényezőként jelenik meg, amely hátráltatja a termelést. Ami az embert sajátságosan emberivé teszi,

25 Vö. például Lukács 1971. 489–491. (A *Történelem és osztálytudat*ból.)

26 Lukács 1971. 43.

27 A modern racionális kalkuláció kialakulását és a kapitalizmusban betöltött szerepét Lukács lényegi módon Max Weberre támaszkodva írja le. Ehhez lásd: Arató 2005.

az a kapitalizmusban – Lukács olvasata szerint legalábbis – puszta akadály. Az „*emberi*" válik tehát akadállyá, a partikuláris, nem-emberi a genuin hajtóerővé – ebben rejlik Lukács véleménye szerint a kapitalizmus alapvető embertelensége.

A kapitalizmust a profitorientált kalkulálhatóság elve vezérli. Ennek szellemében a termelési folyamat egyre specializáltabbá és racionálisabbá válik: egyre kisebb és specifikusabb fázisokra bontják fel a gyártási folyamatot, és az embert (a munkást) is ehhez igazítják.[28] Ez a racionalizáció azonban – mondja Lukács – egyoldalú racionalitásfelfogást fejez ki: sajátságosan olyat, ami az eldologiasodás körülményei közepette fejlődött ki, és ennek szempontjait tükrözi vissza. A *Történelem és osztálytudat*ban pontosan ezért jut kiemelkedő szerephez a klasszikus német idealizmus tradíciója, és különösen Hegel munkássága, mely – Lukács szerint – e mozgalom csúcspontját fejezi ki.[29] A klasszikus német idealizmus gondolkodói a totalitás megragadását tűzték ki célul, az antinómiák, az egyoldalúságok meghaladására törekedtek. Lukács szerint ezt Hegelnek sikerült a legjobban elérnie, aki a dialektikus módszerben a leginkább adekvát módon ragadta meg a valóság totalisztikus jellegét (amelyben minden mozzanat szükségszerűen összetartozik), és a valóságban az embernek az egészlegességét. *Adekvát módon megragadni és megőrizni a totalitást* – ez kell, hogy legyen Lukács szerint az eldologiasodáson és a polgári gondolkodás antinómiáin átlépő kommunista forradalmi praxis alapvető elgondolása. Lukács értelmezésében a hegeli gondolkodás és dialektika megfelelő transzformációját Marx hajtotta végre. A kommunista ideológia eszmei alapját olyan felfogásnak, teoretikus keretrendszernek kell képeznie, amelyben a valóság adekvát megragadása, valamint a leghatékonyabb, legpregnánsabb társadalmi praxis egymással a legszorosabb és legharmonikusabb egységben van; ez pedig Lukács elgondolása alapján nem más, mint a *marxi filozófia*. A forradalmi elméletet és gyakorlatot mindig az ember öncélúságának és totalitáskarakterének a gondolata kell, hogy vezérelje.

Ezekben a lukácsi megfontolásokban egy olyan elképzelés gyökereit ismerhetjük fel, amely végigkísérte Lukács teljes életművét, és amelyet kései műveiben, mindenekelőtt *Az esztétikum sajátossága* című *opus magnum*ban is hangsúlyozott: az ember egésze (mint a különböző, egymásra nem vonatkoztatott részképességek puszta *összegeként* tekintett ember) és az egész ember (mint a maga *totalitásában* tekintett ember) közti különbségtételt.[30] Az emancipációt, Lukács elképzelése szerint, az ember totalitáskarakterének és öncélúságának kell irányítania; a forradalomnak az embert a maga egészében, mint egységes totalitás kell felszabadítania a kapitalizmusban uralkodó bérrabszolgaság alól. Az ember kiváltképpeni lényege pedig a művészi alkotásban testesül meg. Lukács e vonatkozásban félreérthetetlen –

28 Ugyanezeket a viszonyokat megtaláljuk ma is szerte a világon. Lásd: Susskind 2021.

Továbbá, érdekes analógiát fedezhetünk fel a munkás specializációja és a jelenleg folyó akadémiai és tudományos termelés között: az egész elveszik, annak van esélye bekerülni nívósabb, magasan jegyzett szakmai folyóiratokba, aki egy területen egyre nagyobb mértékű specializációt ér el, egyre szűkebb területet tekint át egyre jobban, és egy vitaterület nüansznyi részleteihez tud relevánsan hozzászólni.

29 Vö. *Az eldologiasodás és a proletariátus tudata* című fejezetet. Lukács 1971. 319–509.

30 Lukács 1965. Ehhez lásd még: Zoltai 1995.

ez a felfogás képezi filozófiájának középpontját a premarxista írásoktól kezdve a marxista fordulatot követő írásokon át egészen a legutolsó könyvekig, jegyzetekig és kéziratokig. A kommunista társadalomnak alkotó, genuin művészekből – vagy kultúrateremtő lényekből – álló társadalomnak kell lennie.

A *Történelem és osztálytudat*ban az eldologiasodás elleni küzdelem egész eszméjének a lényegét adja, hogy az eldologiasodás, különösen a kapitalista termelés, valami olyanná torzítja az emberi létezést és annak lényegét, ami tőle *radikálisan idegen* (nevezetesen *áruvá, dologivá*);[31] másfelől, az előbbivel szerves összefüggésben, az embert képességei tekintetében feldarabolja, alkotóképességét absztrakttá (mert egy részképességgé leszűkítetté) teszi, magát az embert pedig totalitáskarakterétől (azaz valódi racionális voltától) fosztja meg. Az ember lényegét pedig leginkább a művészi alkotásra való képessége reprezentálja, amely akkor tud a leghatékonyabb és legmagasabb szintű lenni, ha az ember egészen, teljes lényével, vagyis a *maga totalitásában* vesz részt az alkotásban. Ahogy a kései Lukács mondja: nem az ember egésze, hanem *az egész ember*. A kapitalizmus – Lukács ítélete szerint – minden szinten megnyomorítja az embert: gazdaságilag éppúgy, mint egzisztenciálisan (tehát a létezés szintjén). Ezért kell megszűnnie: vagy az autentikus művészet, vagy pedig a kapitalizmus. Kierkegaard tér itt vissza Lukácsnál egy marxista keretrendszeren belül. *Vagy-vagy*: nincs más lehetőség. Ha meg akarjuk menteni a tulajdonképpeni emberi létezést és a genuin művészetet (e kettő pedig Lukács szerint elválaszthatatlanul összefügg, mivel az utóbbi ad megalapozott értelmet az előbbinek), akkor nincs más választásunk: le kell számolnunk a kapitalizmussal. Lukács úgy véli, hogy a kapitalizmusnak el kell buknia, ha azt akarjuk, hogy az ember – a szó szigorú értelmében véve – *élni tudjon*.

Konklúzió

A felfogás, miszerint a művészet és a magas szintű kulturális aktivitás az ember lényegét képezi, s ennélfogva ellenálló erőt jelenthet az eldologiasodás, a barbárság és az elidegenedés tendenciáival és hatalmaival szemben, a Frankfurti Iskola gondolkodóinál emelkedett az általánosan elfogadott belátás rangjára. Ez az eszme azonban a Frankfurti Iskola szigorúan vett létrejöttét megelőzően detektálható már Lukácsnál. A tanulmány fő gondolata szerint a marxizmus esztétika

31 Véleményem szerint ezért volna jelentős hiba a *Történelem és osztálytudat* című művet egyfajta hatalomtechnikai kézikönyv szintjére redukálni; egy töprengésre arról, hogy hogyan kellene megragadnia és megtartania a proletariátusnak a hatalmat. Az ilyen típusú olvasat, amely eltekint a könyv főszövegét kontextusként körülvevő egyéb írásoktól, valamint a könyvben megfogalmazódó, vonatkozó utalásoktól, nézetem szerint éppen csak a könyv lényegét véti el, tehát annak tulajdonképpeni mondanivalójától tekint el, nevezetesen, hogy *miért* kellene megragadnia a proletariátusnak a hatalmat. *Miért* kellene a proletariátusnak uralomra jutnia Lukácsnál – a fiatal Lukácsnál éppúgy, mint az idősnél – a válasz meglehetősen egyértelmű. *Azért, hogy értelmes tartalmas, produktív emberi életet tudjunk élni, mely mentes az elidegenedéstől és az eldologiasodástól.*

fordulata már a fiatal Lukáccsal, és különösen a *Történelem és osztálytudat* című művel bekövetkezett.

Ez az elképzelés korábban már megtalálható volt Ernst Bloch, *Az utópia szelleme* című művében, mely azonban még leginkább az utópia és a művészet bizonyos formáinak forradalmasító erőire koncentrált. E gondolatot azonban – főként az általában vett művészetre és annak az emberi lényeggel való kapcsolatára való tekintettel – rendszeresen és alaposan végiggondolt formában Lukács dolgozta ki, s emiatt úgy vélem: megalapozottan tulajdoníthatjuk neki a 20. századi marxizmusban és társadalomkritikai gondolkodásban e tekintetben végbement radikális és forradalmi fordulatot.

Hivatkozott irodalom

ARATÓ András: Az eldologiasodás elmélete. In. *Vándorló elmélet. Angolszász írások Lukács Györgyről.* Szerk. KISÉRY András – MIKLÓSI Zoltán. Budapest: Gond–Cura Alapítvány. 2005.

BENDL Júlia: *Lukács György élete a századfordulótól 1918-ig.* Budapest: Scientia Humana Társaság. 1994.

BLOCH, Ernst: *Az utópia szelleme.* Ford. MESTERHÁZI Miklós. Budapest: Gond–Cura Alapítvány. 2007.

HEIDEGGER, Martin: *Lét és idő.* Ford. VAJDA Mihály – ANGYALOSI Gergely – BACSÓ Béla – KARDOS András – OROSZ István. Budapest: Osiris Kiadó. 2007.

LENDVAI L. Ferenc: *A fiatal Lukács (Útja Marxhoz: 1902–1918).* Budapest: Augmentum Kiadó – Lukács Archívum. 2008.

LUKÁCS György: *A lélek és a formák. Kísérletek.* Budapest: Napvilág Kiadó. 1997.

LUKÁCS György: *Az esztétikum sajátossága I–II.* Ford. EÖRSI István. Budapest: Akadémiai Kiadó. 1965.

LUKÁCS György: *Történelem és osztálytudat.* Budapest: Magvető Kiadó. 1971.

MÁRKUS György: *Marxizmus és „antropológia".* Budapest: Akadémiai Kiadó 1966.

MARX, Karl – ENGELS, Friedrich: *A német ideológia.* Budapest: Kossuth Kiadó. 1976.

MARX, Karl: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből.* Budapest: Kossuth Kiadó. 1970.

MESTERHÁZI Miklós: *Ernst Bloch, avagy az örökség művészete.* Budapest: Akadémiai Kiadó. 1991.

MESTERHÁZI Miklós: Ernst Bloch: Az utópia szelleme. In. *33 híres bölcseleti mű.* Szerk. SZÉKELY Éva. Budapest: Móra Ferenc Kiadó. 1995. 397–406.

OLAY Csaba – ULLMANN Tamás: *Kontinentális filozófia a XX. században.* Budapest: L'Harmattan Kiadó. 2011.

SIMMEL, Georg: *Válogatott társadalomelméleti tanulmányok.* Ford. BERÉNYI Gábor. Budapest: Gondolat Kiadó. 1973.

SUSSKIND, Jamie: *A politika a jövőben. Életünk a technológia uralta világban.* Ford. TORMA Péter. Budapest: Athenaeum Kiadó. 2021.

SZABARI Vera: Simmel magyarországi recepciója és a hazai szociológiában játszott szerepe 1960 előtt. *Replika* 112 (2019) 97–112.

ZOLTAI Dénes: Lukács György: Az esztétikum sajátossága. In. *33 híres bölcseleti mű.* Szerk. SZÉKELY Éva. Budapest: Móra Ferenc Kiadó. 1995. 380–396.

DOI: 10.70831/TO100.10

Rácz Attila

Lukács a színpadon

Kommentárok Eörsi István abszurd dokumentumjátékához[1]

„a látszatok mögötti igazság keresése, illetve előfeltétele, a sorsfordulat, éppúgy nem lehet meg színház (a mimetikus kényszer) nélkül, ahogy [...] a színház, amennyiben fölszabadító (katartikus), szükségképp kollektív gondolkodási aktus"[2]

Először 1969-ben, majd egy intenzívebb periódusban 1971 tavaszán Vezér Erzsébet és Eörsi István interjúsorozatot készített Lukács Györggyel. A beszélgetésekből 1983-ban Eörsi drámaváltozatot szerkesztett, amit 1998-ig többször átírt, ahogy ezt el is mondja a darabjában. Miért kereste, variálta a formát ilyen sokáig és hogy jutott el az utolsó változathoz? Ezekre a kérdésekre kísérlek meg választ adni idézeteket kommentálva a drámából. Követve Lukács esztétikai gondolkodásának alakulását, és közelítve a *Történelem és osztálytudat*ban kifejtett *eldologiasodás* társadalomkritikai fogalmát *Az esztétikum sajátosság*ában tárgyalt *utánzás* poétikai fogalmához, szeretném átgondolni Eörsi darabjának alkotásmódszertani felvetéseit, általánosan értve ezen a művészi forma és a világtörténelem közötti kapcsolatot. A tanulmány felvezetéséhez elöljáróban Lukács *Ontológiáját* idézem:

> Az emberiségnek a nem magábanvalóságától magáértvalóságáig tartó fejlődése olyan folyamat, amely az emberekben, végső soron minden egyes emberben játszódik le, amennyiben a pusztán partikuláris ember belsőleg leválik arról [...] akiben a nem magáértvalósága küzd létezéséért. [...] Ez szükségképpen azokban a tárgyiasulási aktusokban fejeződik ki, amelyekben az ember tudatosan valami társadalmiságot hoz létre, még ha nem is tud arról, hogy ezt teszi.[3]

Milyen tárgyiasulási aktusokról van szó? *Az esztétikum sajátossága* mottójául választott marxi gondolat („nem tudják, de teszik") vörös fonalként húzódik végig a lukácsi életművön. Kérdés, honnan hova vezet ez a sorskötelék, ha követni próbáljuk. Hogyan találkozik az objektumként öntudatra ébredő proletariátus eszméje, a forradalmi praxis elmélete az ifjú Lukács művészetfilozófiai, esztétikai kérdésfeltevéseivel, és miért lesz hangsúlyos ez a kapcsolat az időskori művekben? Egy színházelméletileg is megalapozható észrevétel a vizsgált darabból segíthet eligazodni a kérdést illetően: „Az emberek hajlanak arra, hogy az állapotokat tekintsék végső létezési formáknak. Namármost a végső létezési forma a folyamat."[4] Nem az a dilemma, hogy Lukács kiment-e a divatból, vagy hogy divatba jött-e, hanem az, lehetséges-e *követhetetlen filozófiájának* ugrásait, a *mezítelen egzisztencia* voltaképpen abszurd létformáját, az éppígylétet valahogy detektálnunk a színre vitt életműben.[5]

Eörsi elmondása szerint „a történelem szelével szemközt"[6] konstruálja drámaszövegét, távol tartva magát a Lukács-művekről szóló hatástörténeti vitáktól, amelyekkel én sem szándékozom részletesen foglalkozni. Az érdekli inkább – ha jól értem megfogalmazását –, amit Heller Ágnes is lejegyez, mikor a maradandókat próbálja számbavenni:

> Ha tőlem azt kérdezik, hogy melyik filozófust fogják széles körökben olvasni és értelmezni ötven vagy száz év múlva [...] Lukács György is minden valószínűség szerint közéjük fog tartozni, nemcsak írásai alapján, hanem azért is, mert életpályája klasszikusan reprezentálja a 20. század értelmiségének útjait és zsákutcáit.[7]

A rendszeres esztétika kidolgozásának tervétől a társadalmi lét ontológiai szisztematizálásáig eljutó kései művek haladási irányát megfordítva, Eörsiéhez hasonló ellenmozgással próbálok az egyre szélesedő recepció sodrásában célhoz érni. Más helyzetben vagyok, mint a drámaíró, amikor e tanulmányszöveg formájáról döntök és a darabból idézett mondatokhoz kommentárokat fűzök. Vagy annyira mégsem? Hiszen azt is mondhatnám, hogy csak próbálom sokszereplőssé alakítani a színjátékot. Helyzetbe hozni magam és az íródó szöveget. Abban bízom, rövidesen elválik, mi értelme annak, amit Walter Benjamin a polgári társadalom másik nagy kritikusának, Brechtnek a verseihez írt kommentárjai előtt így foglalt össze a formaválasztás kapcsán:

1 Eörsi 2004. 629–690.
2 Sipos 2022. 53.
3 Lukács 1985. II. 409.
4 Eörsi 2004. 677.
5 A tragédia abszurditásához lásd: Heller 1996. 325–337.
6 Eörsi 2004., fülszöveg.
7 Heller 2013. 9.

jellegzetesen dialektikus eljárás ezt az archaikus és ugyanakkor tekintélytisztelő formát olyan költészet szolgálatába állítani, amely nemcsak nélkülöz minden archaikus vonást, hanem vitába is száll mindazzal, amit ma tekintélynek tartanak. Ez az eljárás megegyezik azzal, amit a dialektika egy rég ismert elve így fejez ki: a nehézség leküzdése annak halmozása révén.[8]

„Azt mondta, pihenésül az Esztétika és az Etika között írjam meg az önéletrajzomat."[9]

Amikor Bortstieber Gertrúd ezt a tanácsot adta férjének, valószínűleg tudta, milyen jelentőséggel bír az életműben a folytonosság, és azt is, mennyire más az autográf műfaj, mint az említett két nagyívű, rendszertani munka. Eörsi műve bizonyíték rá, hogy az előbbi közelebb áll a dráma műfajához. De mit értett Lukács az önéletrajzán? A válasz világos: *kommentárt*, az írói tevékenység *kiegészítését*, ahogy a *Megélt gondolkodás* módszeres életrajzi vázlatában olvasható.[10] És emellett persze, történelmi ábrázolásmódot, objektivitást, vagyis azt, hogy *ne tévedjen az időben*, ideértve a konkrét kronológiát, és egy belső önismereti folyamatot, amelyre a vázlat címe és a szöveget felvezető Peer Gynt-idézet is utal: „légy, aki vagy". Többszörös tükörviszonylat határozza meg tehát az irányt. A Lukács-kommentár célja, megvalósítani magát, vagy a Másikat. Szubjektum és objektum viszonylatában ez egyaránt jelentheti megformálását műnek és életnek. Eörsi szövege – ha nem tévedek – az utóbbi kísérlethez illeszkedik, melyben az ember emberként, nem pedig társadalmi lényként jelenik meg.

Közismert, hogy Lukács már súlyos betegen kezdett bele önéletrajza megírásába, de befejezni nem volt sem ereje, sem ideje. Félbehagyott munkája kiegészült a magnószalagokon rögzített beszélgetésekkel, melyeket Eörsi archív formában is beillesztett színpadi művébe. A végső darabváltozatnak négy szereplője van: a filozófus feleségei, Gertrúd és Jelena, illetve Lukács és tanítványa, Eörsi. A dráma idejében ezek közül hárman már nem élnek. Különös perspektívát ad a kollektív visszaemlékezésnek, hogy a színpadon megelevenedő halottak több síkon érzékelhetőek: Lukács és Eörsi dialógusait többször hangfelvételről hallhatjuk, Gertrúd néni pedig egy alakváltó-multimédiás(?) képen tűnik fel először, majd onnan a játék terébe lépve átadja helyét az ifjúkori szerelmi traumát idéző néma szereplőnek, Seidler Irmának, a tragikus sorsú festőművésznek. A darab provokálja a klasszikus szerepjátszást, teret engedve a posztmodern perszonázs színpadi átváltozásainak. Egyelőre elhalasztom annak vizsgálatát, milyen problémát vet fel a történelmi személyek technikailag reprodukált jelenlétének és a drámai alakok fiktív létmódjának összekapcsolása. Itt csak kiemelni szeretném,

8 Benjamin 1969. 188. Darida Veronika hasonló komplementer viszonyban láttatja a kritikát és a kommentárt Giorgio Agamben esztétikájáról írott könyvében. Darida 2021. 32.
9 Eörsi 2004. 635.
10 Lukács 1989. 39.

amit Lukács a *Drámakönyvé*ben írt: „a sors technikai ekvivalense a drámában [...] egyedül a szituáció lehet",[11] vagyis ez teremti meg a szükségszerűséget, és nem a jellem. A dramatizáció mint azonosító, hitelesítő művelet ebben az értelemben mélyen gyökerezik Lukács gondolkodásában. Szükségszerű helyzet, hogy Eörsi a legkülönfélébb módon próbálja kiegészíteni a töredéket, megélni az erről való gondolkodást és színpadra vinni *az alternatíva nélküli szituációt*, az egyedüllétet. A tárgyban személyes hangvételű írást közölt utolsó, látomásszerű találkozásukról, amely majdhogynem tragédiával végződött. „Felidézte újfent, mint életében is sokszor, amit egyszer állítólag egy kisfiú kérdezett tőle: hogy ha ketten vannak egy szobában, és négyen kimennek, hánynak kell visszamennie ahhoz, hogy senki se legyen bent."[12]

„Ha ismert személy a központi figura, akkor az író képzelete nem mozoghat szabadon, és így nem juthat el a tipikusig."[13]

Szóra bírni az árnyékvilág lakóit az európai drámairodalomban szokványosnak, tipikusnak mondható. Eörsi számára abszurd szituáció darabot írni a Lukáccsal készült életrajzi interjúkból. A nyitóképben koporsójából kikukucskáló Lukács-figura a bejátszott magnófelvételek vonatkozásában különös határhelyzetben van. Egyebek mellett kénytelen szembesülni önmaga esztétikai objektivációjával, azzal, ahogy léte és nemléte műfaji kérdéssé válik. 2006. február 6-án a Műcsarnokban magát felravatalozó, halálos beteg Halász Péter előtt talán nem volt ismeretlen ez a helyzet. Színházát, „ahol a néző a torzított valósággal érintkezésbe kerülve kivonta magát az uralmi rendszer szabályai alól [...] nem érdekelte az erkölcs, se pró, se kontra" – írja Eörsi elismerően Halászról.[14] De mi a célja a koporsóban fekvő Lukácsot saját hangjával és élethazugságával abszurd színváltásokon keresztül leckéztetni próbáló Eörsinek? A probléma és a darabból idézett alkotói nehézség a mulandósággal csak kis részben függ össze, és kevéssé kapcsolódik az írói performanszban forszírozott *ismétlés* kérdésköréhez. Bár az etikai cselekvés és bűnválasztás dilemmáját érintően ezekre a szempontokra még vissza kell térjek. „A színpad ugyanis nem tűri az eleve eldöntött kérdéseket."[15] A kétségeket illetően most egyelőre nagyobb súllyal esik latba az önazonosság ábrázolhatóságáért folytatott küzdelem, aminek folyamatszerűségére Lukács utal az életrajz-kezdeményben: „Minden önéletrajz: szubjektív, nem a társadalmi fejlődésből az emberi, hanem egy adott fejlődés keretei között miként talál egy ember önmagára, vagy miként veszti el önmagát."[16] Tengelyi Lászlót idézve és

11 Lukács 1978. 45.
12 Eörsi 2003. 230.
13 Eörsi 2004. 633.
14 Eörsi 1991a. 30.
15 Eörsi 2004. 680.
16 Lukács 1978. 37.

a sorsesemény fenomenológiai fogalmát Lukács önértelmezésével, a személyes emlékezet problémájával összevetve Szabados Bettina úgy fogalmaz: „az önazonosságot pedig végső soron nem az újra és újra elmondott és rögzített történetekben kell keresnünk, hanem azokban a megismételhetetlen sorseseményekben, »amelyek az önmagunkból való kilépés igényét a megszüntethetetlen másság és idegenség erejével szegezik nekünk«".[17] Azonosságpont helyett inkább az élettörténeti narratíva töréspontjairól mint új értelemképződést beindító eseményekről, válsághelyzetekről és az odavezető vagy éppen az azoktól eltávolító utakról, és az önkonstitúció változó időszerkezetéről beszélhetünk. Máshonnan közelítve, ahogy Fehér M. István a husserli intencionalitásról szóló heideggeri kritikai olvasatot a maga fejlődésmenetében vázolja:

> Ha az ember már mindig és eleve (intencionálisan) viszonyul világa dolgaihoz, akkor ez egyszersmind azt jelenti, hogy az ember nem önmagában van, hanem önmagán kívül, önmagán túl. Ebben az eredendő irányulásban nem az történik, hogy az ember – mint Heidegger a *Lét és időben* írja – belső szféráját elhagyva mintegy kilép önmagából. Sokkal inkább úgy áll a dolog, hogy „már mindig is kint van".[18]

Fehér M. osztja a husserli természetes beállítódást a fakticitás hermeneutikájává, majd egzisztenciális analitikává alakító heideggeri álláspontot és így fogalmaz: „az intencionalitás nem a tudatnak: sokkal inkább a tényleges életnek az intencionalitása".[19] Majd másutt ugyanerről az alapról bírálva a tényleges-történeti élet elbeszélhetőségét egységesítő ricœuri narratív identitás elméletét, elmarasztalja Tengelyit, aki a sorsesemény-elemzéseiben mellőzte Lukácsot, figyelmen kívül hagyva sors és bűn összefüggéseit tárgyaló esszéjét, *A tragédia metafizikáját*.[20] Vajda Mihály korábban hasonlóképpen bírálta László Ervinnek az esztétikai visszatükrözéssel polemizáló tanulmányát, amiben az intencionalitás tárgyiságot alkotó szerepét hangsúlyozta.[21] Ugyanott, a *Valóság* folyóiratban publikált vitában Eörsi István kevésbé a fenomenológia tézisei felől kritizálta a tudat intencionális, teremtő tevékenységének a marxista művészetelméletben helyet kereső Lászlót, mintsem ismeretelméleti alapon, az esztétikai tapasztalat célszerűségét illetően.[22] A kérdéskör antropológiailag Lukácsnál is a szubjektum totalitásával függ össze. Az önéletrajz az élethelyzetek felidézésével mintegy megszüntetve megőrzi a partikuláris egyént, a mindennapok egész emberét, de a meghatározott objektiváció vonatkozásában létrehozza a nembeli lényt. „Itt a marxizmus legmélyebb igazsága: az ember emberré válása mint a történelmi folyamat tartalma [...] közeledés a nembeliséghez az egyéni életben".[23] Vagyis a kommentár nem pusztán az életmű

17 Szabados 2022. 71; Tengelyi 1998. 542.
18 Fehér M. 2008. 17.
19 Fehér M. 2008. 17.
20 Fehér M. 2015. 20.
21 Vajda 1964. 48–57.
22 Eörsi 1964. 47–53.
23 Lukács 1978. 86.

egyes darabjaival kezdeményezett dialógus akar lenni, hanem a történelemalkot egyén tevékenységének társadalomontológiai transzformációja, a totalitás hely reállításának, az értelem visszanyerésének, magának az életnek a megformálás kísérlete.

„Valósága csak a teljességnek van. [...] Persze nem az egyéni élet szempontjából, hanem világtörténelmileg."[24]

A szubjektum–objektum dialektikus megkettőzéséből az újra helyreálló azonos ságig hosszú út vezet. Ennek érzékeltetéséhez a *Történelem és osztálytudat* (TO Lukácsát hosszabban kell idéznem:

> Hegel különféleképpen gúnyolódik Kant „lelki zsákján", amelyben a különféle „ké pességek" (elméleti, gyakorlati stb.) találhatók, és amelyből „elő kell kotorni" azo kat. Hogy azonban a szubjektumnak ezt az önállóvá lett részekre való szétesésé – aminek az empirikus realitását, sőt, szükségszerűségét ő maga sem képes két ségbe vonni – leküzdhesse, nincs más út, mint hogy ezt a szétszakítottságot, ezt széthullást valamely konkrét-totális szubjektumból származtassa. A művészet, min már láttuk, Janus-arcot mutat itt, felfedezésének nem lehet más eredménye, min hogy vagy újabb területtel növeljük a szubjektum szétszakítottságát, vagy a tota litás konkrét felmutathatóságának ezt a szilárd talaját elhagyjuk, és a „létrehozás kérdését (a művészetet legfeljebb példaként használva fel) a szubjektum oldaláró tekintjük. [...] Ez a létrehozás kétségbevonhatatlanul adott („Vannak a priori szin tetikus ítéletek; hogyan lehetségesek?" – hangzik a kérdés már Kantnál), arról van tehát szó, hogy ennek a különféleségbe széteső létrehozási formának a – nem adot – egységét mégis mint valamely teremtő szubjektum produktumát vezessük le. Vég ső soron tehát meg kell teremteni a „teremtő" szubjektumot.[25]

Tudjuk, hogy Kant idézett kérdését Lukács a *Heidelbergi esztétikában* formálta á teljesen, ám az ifjúkori tragikus világképben a valóságos-empirikus szubjektum csak „a közvetlenség, az élet odahagyásával emelkedhet fel a normatív szférák ál talánosságába".[26] Így a látszatszubsztanciaként gyanúba keveredő műalkotást és az esztétikai szféra elkülönülő normatív-konstruált szubjektumát az eldologiasodás tanulmányában maga mögött hagyó Lukács a szétszakítottság problémájára végü merőben új megoldást talált. A TO-ban vázolt, a proletariátus osztálytudatának keletkezését magyarázó forradalmi gondolatmenete szerint a kollektív szubjek tum a mozgalmi cselekvésben túljut kontemplatív állapotán és győzedelmeskedik saját elidegenedett társadalmi viszonyain. Távolodva a célját utópisztikus módon

24 Eörsi 2004. 668.
25 Lukács 2023. 220–221.
26 Márkus 1986. 40.

beteljesítő, a történelem eszközévé váló munkásosztály eszméjétől Lukács majd önkritikát gyakorol korábbi műve fölött. Később, az ontológiai fordulata idején pedig a *Gazdasági-filozófiai kéziratok*at megismerve és Marx fogalmait átvéve a tárgyiasulásnak új alternatíváját vázolja fel: az egyén nembeli léte és nembeli tudata teszi lehetővé a szükségszerű tárgyiasulást, objektivációt, ezáltal saját valóságos létezésének gondolkodásbeli megismétlését.

A valóság, a tudományos és a művészi visszatükrözés tárgya a történelmi materializmus és a rendszerképződés szempontjából meg nem engedhető módon differenciálódik Lukács időskori műveiben. A kései onto-esztétikai programban kultúrfilozófiai aspektusból újra kifejtésre kerül az ifjúkori művészetfilozófia fenomenológiai problémája, a szubjektum átváltozása az élményvalóságban. Az újragondoláskor, a mindennapi élet és az esztétikai szféra összekapcsolásában, vagyis a természeti és társadalmi objektivitás határait bemozdító kultúrfilozófiai dimenzió felvázolásában kulcsszerepet játszik az eldologiasodott látszatvilággal küzdő, és a totalitás helyreállítását ígérő TO kritikája. „A forradalom helyébe az értelem életimmanenciájára, egy »önmagán túlmutató« valóság jelzéseire irányuló figyelem lépett. Lukács ismét ennek a figyelemnek a közege, a művészet és az esztétika felé fordul."[27] A marxista dialektikáról írott tanulmány közvetítő státusza időben visszafelé haladva is érvényes. A *Drámakönyv* megírásának idején a színházi életben aktívan részt vevő Lukács, annak ellenére, hogy a drámára nézvést veszedelmesnek tartotta a színpadművészetet,[28] a kései életrajzban nem mulasztotta el jelezni, milyen jelentőséggel bírt a kollektív cselekvés a Thália Társaság működésében: „Számomra – hangsúlyozni! – első részvétel egy mozgalomban."[29] Eörsi ezt a párhuzamot vallásos szükségletként kezeli az életműben, vagy ahogy darabjában komikusan megjegyzi: „Önmagát akarta megváltani. Aztán áttért a világmegváltásra".[30] A luciferikus, hamis megváltástól, a művészettől való lukácsi elhatárolódás sokféleképpen kifejezhető, de akárhogy is ironizál Eörsi az áttérésen, azért a proletáriátus számára kollektív sorsot vizionáló Lukácsnak maga is hinni kényszerül, amikor beszélgetéseik alkalmával ezt a választ kapja: „Az én fejlődésemben, azt hiszem, nem-organikus elemek nincsenek."[31]

27 Tallár 2021. 284.
28 „[...] a drámákat elsősorban könyvdrámákként elemzi. Mi több, a színpadművészet azon elméletét, mely szerint a színpadi hatás mint esztétikailag jogosult hatás független lehet a drámától, kifejezetten károsnak tartja." Darida 2023. 65.
29 Lukács 1989. 47.
30 Eörsi 2004. 647.
31 Eörsi 1985. 9.

„Olyan típushoz tartozom, melytől megtagadtatott a legmagasabb rendű beteljesedés."[32]

Ha a TO szerint a világ nem kész dolgok, hanem folyamatok összessége, akkor a fragmentált valóság, melyben nincs jelen a totalitás, nem lehet képmás többé. Hogyan válik az emberi *életnek, az emberiség fejlődésének képmásává* a művészet? Hol a helye a forradalmi praxisfilozófiában, melyben az elidegenedéssel, a szellemi elnyomorodással, a kultúra válságával szemben a politika eszközével fellépő Lukács számára már az osztálytudat biztosítja a szubjektum totalitását? Milyen hatása van esztétikai nézeteire a társadalmi átmenetnek, amelyben a tudatosodás aktusa átalakítja objektumának tárgyiságformáját, ahol létrejön a valóság álma? Hasonló kérdésekre egészen az időskori művekig születnek majd válaszok. Mesterházi Miklós tanulmányában „nem annyira fordulatként, mint inkább elhúzódó válságként"[33] értékeli a '20-as évek végi Lukács TO-hoz fűződő viszonyát. Marx párizsi kéziratával való megismerkedése, illetve a dialektikus materialista helyett elfogadott szocialista realista művészet a '30-as évek elejétől új perspektívát jelentett. Lukács fokozatosan belátta: „a TO-ban rekonstruált történetfilozófiai ígéretet újra kell fogalmazni. Nem megtagadni".[34] Heller Ágnes mestere akkori önkritikáját finoman zárójelbe téve írja: „Az életet nehéz egészen újrakezdeni, ha egyáltalán lehetséges."[35] A lukácsi újrakezdések egyik tehertétele a művészi alkotás és a lenini visszatükrözés-elmélet összeegyeztetése volt. Eörsi kimondottan ezt a problémát nem érinti az *Interjú*ban, de a darab előadásformája jelentősen befolyásolja e kérdéskör.

Lukács tisztában volt az öntudatszerű visszatükrözés ellentmondásosságával. Felfogásában az esztétikai szubjektivitás egyfajta történeti tudatosság, amelyet az emberiség öntudata határoz meg: „(a művész) a nembelit ne csak megtalálja és tisztázza magában, hanem meg is elevenítse, mint saját személyisége lényegét".[36] Eörsi szándéka és drámája mint dokumentumjáték innen érthető meg igazán. „A »belsővé tevő emlékezet« a belsővé tevésnek az a formája, amelyben és amely által az egyes ember és benne az emberiség – a múltat és a jelent mint saját művét, mint őt megillető sorsot veheti birtokába."[37] Szili József a művészi visszatükrözés lukácsi szerkezetéről gondolkodva a nembeliséget olyan alkotásnak tekinti, amely nem más, mint az egyén öntudatának *újjáalkotása*. Vagyis az, ami a műalkotásban öntudatszerű, inkább közvetített, mintsem visszatükrözött. „Az öntudatnak *per definitionem* s egyszersmind valóságos meghatározottságában is előfeltétele [...] az öntudat konkrét tárgyának és alanyának egysége."[38] A művészetben nincsen objektum szubjektum nélkül: ami az ábrázolásban tudatiként jelenik meg

32 Eörsi 2004. 646.
33 Mesterházi 1987. 253.
34 Mesterházi 1987. 253.
35 Heller 2007. 43.
36 Lukács 1969. I. 538.
37 Szili 1977. 328–329.
38 Szili 1977. 330.

számunkra, az az énnel való viszonyt tárgyszerűen reprezentálja, vagyis az öntudat eszköze az alkotás folyamatának.

Az alkotói folyamatnak lét- és ismeretelméleti aspektusai keveredve jelennek meg az idős Lukácsnál. Bírálva a művészi visszatükrözés leegyszerűsítő, kétté-nyezős modelljét, Szili arra figyelmeztet, hogy alany és tárgy összekapcsolódása a művészi visszatükrözésben a megismerő öntudat megváltoztatásával jár együtt.

> Lukács György számára az alapvető ismeretelméleti szituáció objektum-szubjektum viszonya és az esztétikai szituáció objektum-szubjektum viszonya közötti különbség már csak azért sem lehet mindig eléggé világos, mert ő a szubjektumot megkülönböztetés nélkül azonosítja – hol az alapvető ismeretelméleti szituáció szubjektumával, hol a művészi visszatükrözés szubjektumával, hol a műalkotást alkotó vagy élvező ember szubjektumával, hol meg a történelmét alkotó emberiséggel, mint a történelmi folyamat ágensével, amelyet szintén szubjektumnak tételez.[39]

Ez a jelentésbeli szóródás, a szubjektum formálódása az öntudatszerű visszatükrözés folyamatában, nem előzmények nélküli változás Lukács marxista esztétikájában. Hegel elidegenedés-fogalmától a kései Marx eldologiasodás-fogalmának vizsgálatáig fokozatos bővülés, gyarapodás figyelhető meg a tárgyiasulás, objektiválódás konkretizációját illetően az individualizáció lukácsi interpretációjában. Beleértve a marxi terminusnak a polgári filozófia válsága felőli, Nietzschétől, Simmelen át Sartre-ig tartó kritikai olvasatát, míg végül el nem jutunk a társadalmi tárgyiasságforma megalkotásáig.

Kétségtelen, hogy Eörsi István újrapozicionálva, színpadra állítva Lukácsot nem fogja tudatosan végrehajtani az *élettől életig tartó körforgás* teleologikus esztétikai programját, de a művészet luciferizmusát kárhoztató elgondoláson sem próbál még egyet csavarni. Sőt, egész másra koncentrál, amikor lemondva a „művészetnek egy utópikus, az emberhez adekvát valóságot teremtő funkciójáról",[40] a válsághelyzetek etikai dimenzióját felerősítve mestere politikai szerepvállalását ostorozza, és belső ellentmondásait feloldva magában, a kényelmetlen Lukács közvetítő, szerepalkotó típusát szeretné szóra bírni.

> [A] jelentős filozófus, a költőhöz hasonlóan, életművén kívül, vagy inkább ennek közvetítésével egy típust is létrehoz saját hétköznapi énjéből, és ez a típus az emberek értékskálájába behatolva olykor fontosabbá válhat a megírt műveknél is. Olcsó példa volna most Szókratészre hivatkozni, hiszen ő, mint igazán bölcs ember, másokra hagyta az írást, és csak a típussal szolgált.[41]

Kár, hogy Eörsi leszűkíti, nem pedig kibontja a hipotéziséhez társított párhuzamot. Pedig ami a drámában leginkább érdekli – a személyesség és az önreferencialitás

39 Szili 1975. 4.
40 Márkus 1997. 39.
41 Eörsi 1993. 40.

– épp az antik bölcs típusával együtt került Lukács György – feltehetőleg Eörs előtt sem ismeretlen – 1909-ben Ferenczi Sárihoz írt levelének fókuszába. A di alektika és az abszolút formátlanság azonosságát álarc mögé rejtő szókratész önportré a választott hallgatás pillanatában rácáfol a magát soha nem monolo gikusnak bemutató levélíróra. „Mikor elmentem magától sírt bennem valami sírt egy nagy közelség után, sírt, hogy levegyem magamról okosságom áthatatlan maszkját [...]. De miért rettegek attól, hogy valaki az álarcom mögé találna pil lantani? [M]inek énnekem az abszolút megismertség közelállása?"[42] Hévizi Ott erre a levélre hivatkozva az ifjúkori Lukács daimónjának, a szókratikus típusnal feloldhatatlan hallgatását naplójegyzetekkel illusztrálja a tanulmányában: „nem érem el a hiányzó realitást", vagy az „életembe nem kerülhet realitás".[43] Ezek az idézetek akár Eörsi abszurd dokumentumjátékának motívumai is lehetnének A döntés-realitás egymással ellentétes transzcendentális és fenomenológiai ak tivitásából kiindulva Hévizi sorra veszi az antinomikussá váló lukácsi valóság komplexum eltérő módon rendszerbe foglalt, etikai koncepciókkal kiegészítet mentési kísérleteit. Ebben a sorban az ifjúkori filozófiának meghasonlását elő idéző esztétikai viszony végül az áldozathozatali etikának adja át a helyét, amely ben „a lélek nem önmagára, hanem az emberiségre irányul".[44] Ez vezet a később sorsfordulathoz, mely a történelem beteljesülésének feltételeként a maga szituatív módján kiterjesztődik az egész életműre; kapcsolatot teremtve a *Napló* és a félbe hagyott *Heidelbergi esztétika*, *Az esztétikum sajátossága* és a „torzóban maradt" *Megélt gondolkodás* között. Kovács András riportfilmjében Heller Ágnes a követ kezőket mondja Lukácsról: „Nagyon furcsa, az ember hogy tudja azt elérni, hogy bizonyos dolgokról ne vegyen tudomást. Ez lehet, hogy egy személyiségben rejlő hiba vagy erény. Lehet öncsalás, bizonyos öncsalások szükségesek ahhoz, hogy az ember bizonyos körülmények között élni tudjon."[45]

„A lelki szegénység azt jelenti, hogy formákká válunk, a szellem kelyheivé."[46]

Eörsi a dokumentumjátékában az öncsalásnak színházi értelemben is nyomába ered. Az interjúkészítés drámája módszertani beállítottságánál fogva válik abszurddá. Mire kíváncsi Eörsi? Feltámasztani igyekszik az életanyagot, rendre figyelembe véve a tényt, hogy Lukács halott. Csakhogy az életanyag lázadása Eörsi koncepciója ellen – amelyet mestere előre megjósol – nem kíméli a kérdezőt Íródhat darab az interjúkból, vagy sem? Ez a tét. Eörsi írói kudarca már a kezdő pillanatban, Lukácsról írt versének beidézésével nyilvánvalóvá lesz. Mégis mintha

42 Lukács 1981. 108–109.
43 Hévizi 2009. 1206.
44 Lukács levele Paul Ernsthez, Hévizi 2009. 1214.
45 Kovács 1982. Az idézet 1.08.45-től.
46 Eörsi 2004. 643.

médiumává válna a filozófus emlékeinek, egyszerűen nem tágít és eljátssza a nem létező szituációt, amelyben ő is, s Lukács is egyedül marad a színpadon gondolataival. Eörsi pontosan látja a helyzetét, amikor ezt írja/mondja: „Bölcs műveiben olvasható, hogy a színpad csak a jelen időt viseli el."[47] Hogyan lehetséges ez? A válasz abszurd: a dialógus beszüntetésével. Talán ez érdekelte leginkább Lukácsot is, amikor idézett levelében feltette a kérdést: „milyen volt Szókratész, amikor hallgatott?"[48]

Eörsi gyűjteményes drámakötetének tervezője, Faragó Ágnes nem találja olcsónak játékba hozni Szókratész alakját, az élete végén szabad véleménynyilvánításáért bíróság elé idézett szerző szinte utolsóként megjelenő könyvének hátsó borítóján. Az antik filozófus arcát vörös alapon Eörsi fotójára montírozó kép azonban nem csak az említett elhallgatást, az ironikus *nemtudást* szimbolizálja. Az eltérő jelentés megvilágításához újra a TO-t idézem:

> Nagyon világosan mutatkozik meg a klasszikus filozófia alapkérdése, amikor Schiller az esztétika elvét messze túlfeszíti az esztétikán, és abban az ember társadalmi létezésének értelmét kutató kérdés megfejtésének kulcsát keresi. Ez egyrészt annak beismerése, hogy az embert mint embert a társadalmi lét megsemmisítette. Másrészt ugyanakkor megvilágítása annak az elvnek, hogy miként kell a társadalmilag megsemmisített, szétaprózott, részrendszerek között megosztott embert gondolatilag ismét helyreállítani, egységesíteni.[49]

Ismert, hogy a folytatásban Lukács miért utasítja el az esztétizáló kísérletet, és a hegeli dialektikus módszert strukturálisan meghaladva, hogyan sikerül megragadnia tettként a történelemalakítást és annak szubjektumát, az osztállyá váló proletariátust, a „mi"-t. Az egyén soha nem lehet a dolgok mértéke, mert a valóságot nem képes átalakítani, csak elfogadni vagy elutasítani. Elvont nemléte a polgári társadalom dialektikájának következménye. Tárgyiasult létének negációja, az eldologiasodás leküzdése, a társadalmi tudat öneszmélése, önmaga megváltoztatása ugyanennek a dialektikus folyamatnak objektív szükségszerűségei Lukácsnál. Eörsi abszurdjának alapvető kérdése: történetté tehető-e mindez? És még inkább kérdése: miért és hogyan nem tehető azzá? A darab „nem emlékmű, ítélőszék..." – ahogy Radnóti Sándor írta recenziójában.[50] Ez pedig elég konkrét szituáció Lukács és Eörsi életéből ahhoz, hogy komolyan vegyük. A mestertanítvány viszonyban a felek hűek maradnak önmagukhoz. Szintkülönbség van közöttük, és folyamatos teoretizálás zajlik. Hiába kerül szóba a bűn és a hazugság többször is, nincs beismerő vallomás. A nemlétező párbeszéd szövegdokumentumokra épül, melyeket játszható helyzetek nélkül idéz a riporter, és az interjúalany hasonlóképp deszituált idézetekkel válaszol neki. Eörsi szándéka, hogy darabot

47 Eörsi 2004. 675.
48 Lukács 1981. 110.
49 Lukács 2023. 218.
50 Radnóti 1986. 83–87.

írjon a visszaemlékezésekből, közös dramatizálásként is felfogható. Úgy tűnik, a filozófiai szempontból perdöntő gyakorlati kérdéseket a szakértők hatáskörébe utaló Eörsi, gyakorlatba fordítva az értelmiségi fényűzést, Lukács személyében egy kortárs maszkot választott magának, mondván: „nemcsak és nem is elsősorban igazságon él az ember".[51]

A dolgok térbeírása, mint az olcsó komédiában, drámai és színpadi közhelyekre épül, de a *helyreállítás* performansza egy tragikus mozzanatot is magában foglal: Lukács a fizikai leépülés következtében fokozatosan megnémul az *Interjú*ban. Eörsi különös érzékenysége, hogy a némaság többször és hangsúlyosan felsejlik a darabban a halálos betegség motívumaként: „egy ember kellene, akivel beszélni lehetne! Dadogni! Akinek hallgatásai vakmerőségeket csalnának ki belőlem, akinek kérdései erőt adnának bizonytalanul érzetteknek – egy ember kellene – Irma kellene! – Mert más nincs."[52] Ezt a bejegyzést Seidler Irmáról 1910. június 26-án írja Lukács a *Napló*ba. Eörsi az utolsó háromszavas mondatot elhagyja a szövegéből, és instrukcióban jelzi, miként történik meg a felkiáltójeles érzelmi gesztus a kezét hiába kinyújtó Lukáccsal: *(a nőt ábrázoló kép eltűnik a falról)*. A szerző szándékot jól mutatja, hogy az „akinek kérdései erőt adnának bizonytalanul érzetteknek" mondatrész helyett az „aki megszüntetné monologikus életvitelemet" átírás szerepel a darabban.[53] A monologikusság megszüntetéséről már esett szó, mégis a többszörösen kiforgatott interjúhelyzetet felfüggesztve a kései szerelmi vallomás itt kifejezetten monodramatikus formában kerül színre. Lukács leghosszabb megszólalása a darabban egy monológ Seidler Irma képmásához, amelynek végén tiszta, vagyis *üres, támaszték nélküli* szellemnek nevezi magát. Ennek a rövid résznek van két párja a darabban: a negyedik jelenet elején a Dunára néző ablaknál magányosan ácsorgó Lukács, és a hatodik jelenet eleje, ahol Gertrúd néni ugyancsak magányosan hallgatja a magnófelvételen társalgó férfiakat. Nem világos, hogy Eörsi az Irma-képben miért veszi ki magát a színpadi folyamatból. Ráadásul Radnóti Sándor észrevétele még tovább bonyolítja a dolgot:

> a kommunikáció (mármint a reprezentatív kommunikáció) formája itt nem a párbeszéd, hanem a magánbeszéd, a tanítás monológja. A tanításé, méghozzá a bölcsesség és nem a tudás tanításáé. A platóni Szókratész dialektikus áldialógusaitól kezdve, melyeket formálható közeggel, az „alakítható fiatalokkal" folytatott, Lukács monológjaiig a bölcs magatartásának van valami folyamatossága. Ugyanezért okozott mindig oly rendkívüli nehézséget a bölcs alakját a dialogikus műfajban, a drámában fölidézni.[54]

Lukács az említett képben nem ennyire magabiztos a bölcs magatartását, a bölcsesség tanítását illetően. Történik vele valami a szerelmi felismerésben, ami a

51 Eörsi 1991b. 852.
52 Lukács 1981. 32.
53 Eörsi 2004. 646.
54 Radnóti 1986. 85.

lelki szegénység elgondolását, színészi értelemben a belső teresítést az önpusztítás drámai akciójához téríti.

> A jóság írmagja is kipusztult belőlem. Rossz lettem, hideg, cinikus. [D]e ezzel nem érhetem be, mert maga megmutatta, hogy van más élet is túl a formákon. Művem az életből nő ki, de ki is nő belőle. Emberi anyagból készül, de embertelen, sőt emberellenes. Csak emberi vér tarthatná össze. El kell pusztítanom magam, mielőtt megérkezne áldozatként egy Kőmíves Kelemenné.[55]

Az életműre és a balladai alakra vonatkozó utolsó szavak – a következményüket, Lukács darabbéli öngyilkossági kísérletét tekintve[56] – Eörsi szavai. Céljuk, hogy a fiatal nő halálát összekapcsolják a bűntudattal és az áldozathozatallal. Ez a művelet azonban – hasonlóan a történeti recepcióhoz – elfedi a lényeget.

A Seidler Irma emlékének ajánlott *A lélek és a formák* német nyelvű kézirata után nem sokkal, 1911 augusztusában született *A lelki szegénységről* írt esszében Lukács intenzív megfogalmazását adja az esztétikai visszatükrözéssel szembeállított közvetítettségnek, áttétellel pedig az életrajz kapcsán vizsgált szerepalkotásnak.

> [A]z erény megszálltság. Nekünk nincs erényünk, nem is vagyunk erény, hanem az erényé vagyunk. Lelki szegénység pedig annyit jelent, mint elkészülve állni erényünk számára. Így kell élnünk: a mi életünk értéktelen és jelentőség nélkül való, és minden pillanatban halálra szánnók, sőt minden pillanatban csak engedelemre várunk, hogy eldobhassuk – és mégis élnünk kell [...]. Mert mi kelyhek vagyunk csupán, de a szellem megjelenésének egyedüli kelyhei [...]. Nincs jogunk ez alól kivonni magunkat.[57]

Ha az eleven élet a formákon túl van, és a forma híd, amelyen mindig magunkba érkezünk egymással sohasem találkozván, akkor a belső tér kialakítása, üressé tétele mintegy színházi mintára a következőképpen történik: a karakter, akárcsak az erényünk, a valamilyenné válás folyamatában születik, tehát nem eleve adott. Mondhatnánk, az utánzásnak nincs dolga vele. Ez kulcs lehet Eörsi darabjának mélyebb rétegéhez: magunkkal azonosulni a játékban. Mi szerepe van itt az utánzásnak? Értéktelen és jelentőség nélkül való életünkkel elkészülve állni erényünk számára – színészként ennek megértéséhez magát az alkotást kell átpozicionálnunk, és figyelmünket egy mindig új, ismeretlen helyzetre irányítanunk. Csak így érzékelhető igazán Lukács ismétlődő kérdésének a távollévőre vonatkozó drámaisága: „Mi újság?"[58]

55 Eörsi 2004. 645.
56 A darabhoz képest az öngyilkossági kísérlet fordítva játszódik le a 12. lábjegyzetben hivatkozott írásban. Ott Eörsi áll a nyitott ablaknál.
57 Lukács 1977. 549.
58 Eörsi 2004. 631.

„De Lukács elvtárs nem tárgy."[59]

A második jelenet elején Eörsitől hallható, hogy Lukács otthonából múzeumot csináltak, ahol az emlékezésbe feledkezett vendég magát is kiállítási tárgynak érzi. A lakásban, ahogy az első kép ravatalozójában is, ott áll a filozófus koporsója. Az ötödik jelenetben csak nehezen lehet Lukácsot előcsalogatni innen, mert épp Eörsi darabját olvassa. A hetedik jelenetben a koporsó egy berlini kabaréban látható, ahol aztán Eörsit lelövik – ahogy a néhány évvel korábbi változatban a darab bemutatóján is megtették. A drámaírónak szüksége van saját halálára, hogy az archívot a színpadon életre keltse, a magnófelvételeket visszahallgatva az interjút folytassa, megismételje. Hogy aztán a következő képben újra az ismert dolgozószobában kávézhasson és a nyitott koporsón ülve hallgathassa az íróasztalával könyvfelhők közé emelkedett, szivarozó Lukácsot, akit nem igazán érdekel Eörsi kétségbeesett újrakezdése, és az sem, hogy őt magát a halála után államosították. „Nézze, ha nem vagyok ott, akkor akár fel is köthetnek. [...] Ez sem érdekel. Nem lettem rosszabb a halálom óta."[60]

Az eldologiasodást Lukács az elidegenedés „közvetítő kategóriájának" nevezi az *Ontológiá*ban.[61] Történelemfilozófiai és kritikai jellegükből adódó összecsúsztatásuk tetten érhető a TO-ban. Kapcsolódásuk a hegeli *Fenomenológia* kritikai olvasatát követően – amely Marx életművében is megfigyelhető hangsúlyváltozáshoz vezetett a fogalmak vonatkozásában[62] – az időskori művekben újra felülvizsgálatra került. Bagi Zsolt a *Különösség*-könyvről írt tanulmányában[63] párhuzamot von a TO eldologiasodás és a lukácsi realizmuselméletben tárgyalt, a közvetítés hiányát jelentő absztrakció problémája között, kiemelve, hogy az esztétika központi kategóriájának kritériumaként Lukács nem a totalitást, hanem a közvetítést nevezte meg. A tudományos általánosítással szembenálló műalkotásról pedig azt írja: „mint közvetítés nem lép tovább a tiszta fogalom, az univerzális kijelentés irányába, hanem mindig lokális marad".[64] A lokalitás, a közeg, amelyben meg kell maradnunk, hatalmi meghatározottság, amelyben „Foucault és Nietzsche szavaival a különösség hatalmi genealógiáját kell elvégeznünk".[65] A szabadság esztétikai közvetítéssel jellemzett lokális rendszereit Bagi megkülönbözteti a szabad akarat megvalósítási terepeitől. Az előbbi korlátozott viszonyt szem előtt tartva még egyszer visszanyúlnék a TO-hoz, és az Eörsi-darabot véleményem szerint meghatározó *öneldologiasítás* bemutatásához. Hasonlóan az eldologiasodás negatív jellegét hangsúlyozó kritikai hagyományhoz, Honneth, Debord, újabban pedig Nussbaum és Dannemann az önobjektiváció romboló hatásának elemzéséhez reprezentációelméleti dilemmák antropológiai következményeinek feltárásával

59 Eörsi 2004. 689.
60 Eörsi 2004. 679.
61 Lukács 1985. II. 677. Idézi Hanák 1986. 30.
62 Lásd: Márkus 1990. 824–842.
63 Bagi 2013. 138–156.
64 Bagi 2013. 153.
65 Bagi 2013. 155.

kapcsolják össze. Magunk külsővé tételének „fogyasztásorientált-cinikus, megjátszottan autentikus, mindig elmaszkírozott, önámítással átitatott formáinak"[66] közös gyökere a TO-ra megy vissza. A saját objektivált, dologivá lett szellemi képességekkel kapcsolatos kontemplatív hozzáállásról van szó.

> A leggroteszkebb módon ez az újságírásban nyilvánul meg, ahol maga a szubjektivitás, a tudás, a temperamentum, a kifejezőkészség lesz mind az őket „birtokló" személyiségétől, mind a feldolgozott tárgy konkrét anyagi lényegétől független, öntörvényűen működésbe hozott, absztrakt mechanizmussá. Az újságírók „elvtelensége", élményeik és meggyőződésük prostitúciója csupán a kapitalista eldologiasodás csúcspontjaként érthető meg.[67]

Ezek alapján Eörsi akár a rosszfiú szerepében is felléphet az *Interjú*ban. És miért ne lehetne tudatában ennek? A halottat végső pihenésében kényelmetlen kérdésekkel zaklatni nem ildomos. Lehetséges, hogy Eörsi a kritikus értelmiségit vegzáló hatalom médiamunkásainak reflexeit demonstrálva ezzel, saját darabbéli riporter-igyekvése fölött is próbál ítélkezni, és nem csak Lukács viselt dolgait akarja kihallgatni – még ha az önéletrajzot kiegészítő magnófelvételek rögzítésének alapállásától ez a felfogás igen távol is esik. Ettől azonban eltérő szempontok alapján is jelentőséget tulajdoníthatunk az *öneldologiasítás*nak. Semmi sem annyira problematikus a műalkotás meghatározatlan tárgyiasságát illetően, mint a színészi játék. Sok egyéb jelentős szöveg mellett, Gordon Craig *Übermarionett*- és Walter Benjamin *Műalkotás*-tanulmányai középpontjukban a báb, illetve az aura fogalmával, a rítus és a technikai reprodukció esztétikai megismerése felé haladva foglalkoznak ugyanazzal a módszertani kihívással, nevezetesen a színészi alakítás transzformációs lehetőségeivel. Látva a párhuzamos elemzés kockázatait, csak a történeti horizont kölcsönös meglétére utalok a szövegekben, mely Lukács *œuvre*-jével való összevetésüket általánosságban lehetővé teszi. Craig víziója a bábszerűen működő színészről – hasonlóan a benjamini filmkép medialitásával számot vető, önmagát bemutató gesztusszínészethez – technikailag produktív kifejezéssé változtatja az *öneldologiasítást*. A színész helyet csinál magában az átváltoztató történéseknek, tárgyiasult létében láthatóvá teszi a mimetikus mássá válás gyakorlatát. „[A] valóság csupán reprodukálódik a tudatban; új tárgyiassági forma keletkezik, de nem valóság".[68] Eörsi átgondolva a játékhelyzetet, hogy úgy mondjam, saját szerepébe ugrik a dokumentumdrámában, jelezvén: „a világ rászolgált a sematizáló absztrakciókra [...]. Ma a kész szerep keresi eljátszóját".[69]

66 Dannemann 2023. 25.
67 Lukács 2023. 167.
68 Lukács 1985. II. 37.
69 Eörsi 2004. 685.

„Választanom kellett, hogy csak írjam-e, vagy éljem is az etikámat."[70]

Úgy tűnik, az Eörsi-féle abszurd viviszekció tétje kettős. Lukács egzisztenciális döntésének hátterében Kis János a tett- és a karakterértékelés közti természetes viszony megfordítását látja; ahogy írja: „A karakter értéke a tettek értékének a függvénye, nem fordítva."[71] Fentebb utaltam rá, hogy 1911-ben ezt még Lukács is így gondolta *A lelki szegénységről* című tanulmány megírásakor. Ezzel párhuzamosan a színházi tömeghatásból kiindulva, a tömegben való állapot ismérveiről kezdett írni a *Drámakönyv* szociológiai interpretációiban. Hangsúlyozta, hogy a drámai küzdelem valóságos kereteit a tömegben-lét adja.[72] A nézőre gyakorolt hatáson kívül azonban tartózkodott az alkotói szándékok, megnyilvánulások elemzésétől, miközben kijelentette: „színház nélkül nincsen dráma [...] de a színpadból magából nem nőhet ki a dráma. Valaminek, valami tőle idegennek, egy új elemnek kell kereszteződnie vele, hogy egyesülésükből dráma jöhessen létre. Mi ez az új elem? Mondottuk már: a világnézet."[73]

A sorsfordulatot Lukács életében az osztálytudat szempontjának megjelenése, a kollektív cselekvés történelmi lehetősége hozta el. „[A]z ideológia azokat az illúziókat jelenti, amelyek nevében cselekszünk helyzetünk és szerepünk ismerete ellenére. Az ideológia nem »elfedi« a valóságot, hanem »támogatja« a valóság »elfedését« cselekedeteinkkel."[74] Ehhez hasonló kettős tudatműködés jellemzi a színészi utánzást is. A színpadi játék alapja nem a szereppel való azonosulás, hanem a drámai helyzetek kimenetele felőli tudatlanság mimézise, a szereppé válás. *Az esztétikum sajátosság*ában található, az árufétis marxi leírásából kölcsönzött „nem tudják, de teszik" mottó felvállalásával ennek a fals tudatnak régi-új tapasztalata válik láthatóvá a színpadra szólított életműben. Eörsi azon dolgozik, hogy helyzetbe hozza Lukácsot, ahogy a koporsóját őrizve emlékezik és emlékeztet. Nem hagyja nyugodni, hogy mesterének gondolatai következmények nélkül maradnak.

70 Eörsi 2004. 654.
71 Kis 2004. 651.
72 Fehér 1977. 62.
73 Lukács 1978. 55.
74 Kiss 2014. 133; Edkins 1999; Žižek 1989.

„Megdöbbentem, mert még sosem láttam tétlenül ácsorogni. Ezúttal semmit sem csinált, sőt még a semmit sem csinálta. Látszólag kinézett az ablakon, valójában nem nézett ki, és noha álló testhelyzetben tartózkodott ott, nem merném állítani, hogy állt, mert ez a szó is, ige lévén, cselekvést fejez ki."[75]

Eörsi darabjából erősen hiányzik a metafizikai valóságban történelmi beteljesülésként értelmet nyerő, következményekkel járó tett. Mintha újra a kételyt támasztó, szókratikus daimón kísértené az áldozathozatali etikát választó Lukácsot. Az önkorlátozás, a végességre való elhatározás ironikusan kontemplált spektákulummá alakítja a világot, ahol „nem mi magyarázzuk a helyzetet, hanem a helyzet ad nekünk magyarázatot".[76] Lukács tétlensége valóságos tapasztalat, egyfajta megformálás, ha tetszik a realizmus diadala, ahol nem az író tudatossága, szándéka a döntő. Heller Ágnes *A tragédia metafizikájá*ról írt esszéjében így fogalmaz: „a mezítelen exisztencia centrumba-állítása: gesztus. [E]gyfajta »fölmutatás«, nem pedig elemzés".[77] Ezt a belső fókuszváltást, melyet Lukács az önéletrajz alapjának tekint, Alain Badiou Platón-kommentárjában „szituáción belüli távolságvétel"-nek nevezi.[78] Sipos Balázs mottóként idézett, Badiou könyvéről írt tanulmánya rávilágít: „a mimézis nem pusztán utánzás vagy ábrázolás, hanem új különbség iktatása, s mint ilyen, nemcsak tudástöbblettel jár, hanem elválasztja, ennek révén markánsabban identifikálja is a mimézis alanyát".[79] A mottó kollektív gondolkodásra utaló második felének megalapozottságát Eörsi drámakonstrukciója bizonyítja. A tragikomédiáról, illetve a dráma és a film színészi játékra gyakorolt hatásának különbségéről szóló magnófelvételhez Eörsi azt írja: „A beszélgetés szövegét stiláris szempontból átdolgoztam, ahogy ezt gyakran megtettem már Lukács életében is, az ő kérésére".[80] Az önéletrajz, az ismétlésként felfogott kommentár Lukács számára azonban nem kizárólagosan stiláris, műfaji kérdés. „[A] genezis kutatása, a mimézis [...] benne éppen a történelem igazsága érvényesül. A genezis problémája: túl az irodalmon [...] valódi ideológiaelmélet".[81] Vagy, ahogy fent idézett írásában Heller konkludál: „Ennek a metafizikának nem lehet »izmusa«."[82] Ezzel együtt a tízes évek elején a nem-tragikus dráma formájáról, a románc köztes műfajának elméleti megalapozásáról gondolkodó Lukács egész közel kerül az általa később hevesen bírált avantgárdhoz, és az Eörsi által kedvelt abszurdhoz. Fehér Ferenc szerint *A románc esztétikája* és Walter Benjamin *Szomorújáték*-tanulmányának közös pontjain megmutatkozó groteszk dráma irodalmi formában sejteti az „Istentől elhagyatottságot": „nem a *szükségszerűség elfogadása* alkotja kompozíciós gerincét, hanem [...] egy olyan megpróbáltatás, amelynek lényege éppen a sorshatalmak diktálta »szöveg« elleni lázadás, az organizmus görcsös, néha talán méltatlan pózokban kifejeződő ellenállása az »előírt«, a rákényszerített ellen".[83] Lukáccsal ellentétben Benjaminnál a „dialektika mozgalmasságát nem a történelmi processzus adja".[84] Számára az esztétikai kísérletként felfogott kommunizmusnak[85] nincs forradalmi alternatívája. A TO-t olvasva gondolhatja, hogy a teóriába való definitív belátása praxishoz kötődik, de ettől még elnapolja a döntést, a csatlakozást a politikai szférához.

Eörsi darabjának alkotói praxisában Benjamin választása és a dialektikus képek szemlélésével járó döntéshelyzet tükröződik. Az *Interjú*ban Lukács és Eörsi figurájának a feladata a „szituáció szüntelen tudatosítása".[86] Valamilyenné válni a szituációban, közel engedni magamhoz, kibírni közelségét és szüntelen gondolkodni mibenlétén. Ez teszi jelenidejűvé a színpadi létezést. Ezt a gondolkodást a „milyen vagyok" kérdése helyett a „mi van" kérdése és a belőle születő újabb kérdések irányítják. Eörsi tud arról, hogy a színésznek saját személyiségét kell próbára tennie a drámai helyzetben. Nem nyomulhat a rutinos megoldásaival az elé, és nem menekülhet ki belőle idő előtt. Valamilyennek lenni a helyzet által: felfedezés, kísérlet. Ebben a folyamatban a drámai alak szituáció felőli tudatlansága a színészi utánzás tárgya. Furcsának tűnik, de Brecht epikus, nem arisztotelészi színháza is számolt ezzel. „[A] valóságban teljességgel pontatlan másolatokat is meg lehet etetni, ha két különböző módszert alkalmaznak: a beleélési technikát és az elidegenítési technikát (»démonikus« alapon)".[87] Igaz, a zárójeles megjegyzést figyelembe véve, itt inkább Platónra történik utalás. Brecht temetésén mondott gyászbeszédében Lukács az arisztotelészi katarzisra hivatkozva nem véletlenül és nem is ironikusan méltatta ellenfele érett drámáinak társadalmi fordulatot előidéző esztétikai hatását. Brecht kései színház- és drámaesztétikája azonban nem csak politikai cselekvési célját tekintve nevezhető arisztotelészinek. Lukács a *Drámakönyv* megírásának idején nem került kapcsolatba Fülep Lajos firenzei szomszédjának, a színházi reformer, Craignek írásaival, ahogyan később az expresszionizmus-vitában is csak a 20-as évekbeli, az avantgárdhoz fenntartásokkal sorolható Brecht-művek kerültek látóterébe. Ennek ellenére, a szubjektivitásunktól független világ realista ábrázolása mellett érveket keresve, öregkorára közelebb kerül a színészi utánzás tárgyalt jelentőségéhez: „a realizmus a múlt nagy művészete, mint a valóság visszatükröződése, minden egyes beleélés szöges ellentéte".[88]

*A tragédia metafizikájá*ban nézőtérre ültetett Isten tekintetéről írottak előlegezik Jacques Rancière nézőparadoxonját: „el kell ismernünk, hogy minden néző már eleve színész a maga történetében, és hogy minden színész a maga részéről

75 Eörsi 2004. 652.
76 Bacsó 1994. 69.
77 Heller 1996. 326.
78 Badiou 2019. 456.
79 Sipos 2022. 67.
80 Eörsi 2003a. 72.
81 Lukács 1989. 79.
82 Heller 1996. 336.
83 Fehér 1977. 100.
84 Radnóti 1999. 109.
85 Fehér 1986. 25.
86 Kantor 1994. 145.
87 Brecht 1983. 103.
88 Lukács 1972. II. 459.

néző egy ugyanolyanban".[89] Eörsi színpadi helyzetbe hozta az életét kommentáló Lukácsot, amelyben „a szubjektum tekinthető a reflexió határának is. Egy olyan látásnak, amelyik egy nem helyről, a »sehol«-ból megy végbe".[90] A végesség-filozófiák tapasztalata jelenik meg Eörsi szövegében, az, amelyet Sajó Sándor az én és a másik viszonyában a megtört totalitás dialektikájának nevez. „Élni annyit tesz: valamit végigélni tudni; az élet annyit: semmi sem élődik végig teljesen és egészen."[91] A színész kiüresítve magát, helyet csinál odabent, hogy plasztikussá, láthatóvá tegyen érzelmet, gondolatot, teret adjon a történésnek. Akárcsak a platóni barlangból szabaduló rab, a bűnbeesés kétirányú mimézisén keresztül emancipálódik.

> „Emberünk" *egy személyben egy tragikus előadás főszereplője és nézője.* Egyfelől, egy monodráma hőseként, mint a kommentárból kiemelt mondatrészben Badiou állítja, „adott pillanatban olyanná kell válnia, mint Oidipusznak Kolónoszban": rituálisan (akár jelképesen) el kell ismételnie, valamiképp elő kell adnia az önmegvakítás aktusát: azonosulnia kell a mintával, példakövetően el kell játszania a tragikus alaptípust. [...] Ami azt jelenti, hogy a konverzió („tudattalan") lefolytatása végett *képesnek kell lennie* a mimézisre, emellett *ismernie kell* a mitikus előtörténetet is; mintegy ezek prediszponálják az (elvileg váratlan) esemény érkezésére, aktualizálják eddig lappangó fogékonyságát. Másfelől *mint néző, a többi nézővel azonosul: együttérez velük* („sajnálja azokat, akik ülőhelyükhöz szögezve [...] élik életük"), pontosan úgy, ahogy az arisztotelészi modellben a néző a tragikus hőssel.[92]

Ez a kettősség célja lehetett Eörsinek, de feltehetőleg okulhatott is Oidipusz példájából:[93] Lukács koporsóját őrizve talán az járt a fejében, a kolónoszi szent ligetben hiába keresné azt a bizonyos védelmet jelentő sírhelyet.

89 Rancière 2011.
90 Sajó 2014. 156.
91 Lukács 1977. 493.
92 Sipos 2022. 86.
93 Jób és Lear példája mellett többször Oidipusz történetére hivatkozik dramaturgiai tételének igazolásakor, miszerint *következmények nélküli tettek nincsenek.*

Hivatkozott irodalom

Bacsó Béla: Ismételhető-e az ismétlés? In. Bacsó Béla: *Határpontok.* Budapest: T-Twins – MT Lukács Archívum. 1994. 64–70.

Badiou Alain: *Pour aujourd'hui: Platon! (2007–2010)* Paris: Fayard, 2019.

Bagi Zsolt: A különösség mint a lokalitás kategóriája. In. *Lukács György gondolkodása – jelenko perspektívából.* Szerk. Rusch, Pierre – Takács Ádám. Budapest: Gondolat. 2013. 138–158.

Benjamin, Walter: *Kommentár és prófécia.* Ford. Barlay László – Széll Jenő. Budapest: Gondola 1969.

Brecht, Bertolt: *Munkanapló.* Ford. Eörsi István. Budapest: Európa. 1983.

Dannemann, Rüdiger: Lukács György eldologiasodás-elmélete és a szocializmus eszméje. For Mesterházi Miklós. *Eszmélet* 137 (2023) 11–37.

Darida Veronika: *A talány filozófiája.* Budapest: L'Harmattan. 2021.

Darida Veronika: *Színházesztétika – Filozófusok színháza (egyetemi jegyzet).* Budapest: ELT Eötvös Kiadó – ELTE Bölcsészettudományi Kar. 2023. URL: https://www.eltereader.hu media/2023/04/Darida-Veronika-Szinhazesztetika-v6.pdf.

Edkins, Jenny: *Poststructuralism and International Relations: Bringing the Political Back In.* Boulde Lynne Rienner Publishers. 1999.

Eörsi István: A kényelmetlen Lukács. In. Eörsi István: *Üzenet mélyvörös levélpapíron.* Budapes Pesti Szalon. 1993. 40–56.

Eörsi István: Az intencionalitásról. *Valóság* 7 (1964) 4. sz. 4–53.

Eörsi István: Befejezetlen jelen. *Beszélő* 8 (2003a) 1–2. sz. 71–79.

Eörsi István: Emlék és indítvány. *Színház* 24 (1991) 11–12. sz. 30–31.

Eörsi István: Interjú. In. Eörsi István: *A fogadás – 18 dráma.* Budapest: Noran. 2004. 629–690.

Eörsi István: Párbeszéd szintkülönbséggel. *Holmi* 15 (2003b) 2. sz. 227–231.

Eörsi István: *Utasok a senkiföldjén.* Budapest: Palatinus-könyvek. 1998.

Fehér Ferenc: A dráma történetfilozófiája, a tragédia metafizikája és a nem-tragikus dráma utópi ája. *Irodalomtörténet* 9 (1977) 1. sz. 58–103.

Fehér Ferenc: Lukács és Benjamin – Párhuzamok és ellentétek. Ford. Gábris László. *Új Symposio* 22 (1986) 7–8 sz. 22–25.

Fehér M. István: Az intencionális léte. *Magyar Filozófiai Szemle* 52 (2008) 1-2. sz. 1–47.

Fehér M. István: Sorsesemény és narratív identitás. *Magyar Filozófiai Szemle* 59 (2015) 4. sz. 11–42

Hanák Tibor: Lukács és az elidegenedés. *Új Symposion* 22 (1986) 7–8 sz. 26–31.

Heller Ágnes: A tragédia mint a mezítelen exisztencia létformája. *Magyar Filozófiai Szemle* 4 (1996) 4–6. sz. 325–337.

Heller Ágnes: Ami Lukács Györgyből maradandó. In. *Lukács György gondolkodása – jelenkor perspektívából* Szerk. Rusch, Pierre – Takács Ádám. Budapest: Gondolat. 2013. 9–24.

Heller Ágnes: Miért nincs helye a visszatükrözésnek. In. *Visszatükrözés nélkül.* Szerk. Boros Jáno – Heller Ágnes. Pécs: Brambauer. 2007. 35–44.

Hévizi Ottó: Személyességek, valóságok, etikák. *Jelenkor* 52 (2009) 11.sz. 1202–1214.

Kantor, Tadeusz: A színészi játék módszerei. Ford. Fejér Irén. In. *Halálszínház.* Szeged: Maszl Egyesület. 1994.

Kis János: Lukács György dilemmája. *Holmi* 16 (2004) 6. sz. 636–667.

Kiss Viktor: „Tudják, de mégis teszik" – Slavoj Žižek és a kapitalizmus mint ideológia. *Replika* 8 (2014) 5. sz. 129–150.

Kovács András: Vallomások Lukács Györgyről 2. rész. (1982) URL: https://www.youtube.com watch?v=rm4IERkOcCU&t=4137s.

Lukács György: *A heidelbergi művészetfilozófia és esztétika.* Ford. Tandori Dezső. Budapest: Magvető. 1975.
Lukács György: *A modern dráma fejlődésének története.* Budapest: Magvető. 1978.
Lukács György: *A társadalmi lét ontológiájáról I–III.* Ford. Eörsi István – Révai Gábor. Budapest: Magvető. 1985.
Lukács György: *Adalékok az esztétika történetéhez. I–II.* Budapest: Magvető. 1972.
Lukács György: *Az esztétikum sajátossága I–II.* Budapest: Akadémiai Kiadó. 1969.
Lukács György: *Ifjúkori művek.* Budapest: Magvető. 1977.
Lukács György: Megélt gondolkodás. In. *Megélt gondolkodás – Életrajz magnószalagon.* Szerk. Eörsi István – Vezér Erzsébet. Budapest: Magvető. 1989. 37–87.
Lukács György: *Napló 1910–1911.* Budapest: Akadémiai Kiadó. 1981.
Lukács György: *Történelem és osztálytudat.* Ford. Berényi Gábor – Kis János – Tandori Dezső. Budapest: Gondolat. 2023.
Márkus György: Lukács első esztétikája. *Új Symposion* 22 (1986) 5–6. sz. 36–45.
Mesterházi Miklós: *A messianizmus történetfilozófusa.* Budapest: MTA–Lukács Archívum. 1987.
Radnóti Sándor: A „leküzdhetetlen öreg hang". *Beszélő* (1986) 16. sz. 83–87.
Radnóti Sándor: *Krédó és rezignáció.* Budapest: Argumentum – MTA Lukács Archívum. 1999.
Rancière, Jacques: *Az emancipált néző.* Ford. Erhardt Miklós. *Exindex.* 2010. URL: https://exindex.hu/nem-tema/az-emancipalt-nezo/.
Sajó Sándor: *Majdnem minden.* Budapest: L'Harmattan. 2014.
Sipos Balázs: Az elnémított mimézis (visszhangja). *Theatron* 16 (2022) 3. sz. 53–132.
Szabados Bettina: Önértelmezés, önteremtés Lukács György *Megélt gondolkodás* című művében. In. *Önéletrajz és filozófia.* Szerk. Kis-Jakab Dóra – Szűcs László Gergely Budapest: Budapest Főváros Levéltára. 2022. 67–80.
Szili József: A művészi visszatükrözés szerkezete. *Literatúra* 2 (1975) 1. sz. 3–9.
Szili József: Az esztétikai visszatükrözés öntudatszerűsége. *Irodalomtörténeti közlemények* 81 (1977) 3. sz. 327–342.
Tallár Ferenc: Lukács és az értelem életimmanenciája. *Replika* (2021) 119–120. sz. 265–291.
Tengelyi László: *Élettörténet és sorsesemény.* Budapest: Atlantisz. 1998.
Vajda Mihály: Intencionalitás és visszatükrözés. *Valóság* 7 (1964) 5. sz. 48–58.
Žižek Slavoj: *The Sublime Object of Ideology.* London: Verso. 1989.

DOI: 10.70831/TO100.11

Szilágyi Botond

Lukácstól az ezoterikus marxizmusig

A *Történelem és osztálytudat* méltán sorolható a marxizmus klasszikusai közé. Mint ilyen, nem egyetlen hagyománynak az alkotóeleme, hanem a marxizmus több, szerteágazó irányzatában meghatározó jelentőségű. Akár a nyugati marxizmusról, akár a szűkebb értelemben vett kritikai elméletről, vagy a hegeliánus marxizmusról beszélünk, Lukács könyve megkerülhetetlen. Jelen írásban azt próbálom megvilágítani, miben ragadható meg az, ami miatt a *Történelem és osztálytudat* jelentősnek bizonyult az értékkritikai megközelítésben, s hogy melyek a mű azon aspektusai, amelyek alapján helyet kaphat az *ezoterikus marxizmusnak* nevezhető vonulatban.

Megelőlegezve e megnevezés későbbi árnyalását: az ezoterikus marxizmus szempontjából alapvető jelentőségű az árufetisizmus marxi elemzése. Ezzel szemben az *exoterikus*, „munkásmozgalmi" (Kurz) vagy „hagyományos" (Postone) marxizmus az osztályharcban keresi az archimédeszi pontot. Az előbbi az elidegenült munka kritikáját végzi el, az utóbbi viszont a munka osztályharcos álláspontjára helyezkedve keresi a tőkés rend forradalmi meghaladásának lehetőségeit.

Az ezoterikus marxizmus „családfájának" innenső végén az értékkritikai iskola tagjai, követői és a *fellow traveler* Moishe Postone állnak, valamint – bizonyos szempontból – Tamás Gáspár Miklós. Az irányzat előőrsét Marx, a *Történelem és osztálytudat* Lukácsa és Guy Debord alkotják. De ide sorolhatnánk a Frankfurti Iskola képviselőit is, különösen Adornót, továbbá Alfred Sohn-Rethelt, aki a *reális absztrakció* fogalmával bővítette a marxiánus gondolkodás repertoárját. A felsorolás nem teljes, és részben épp Lukács könyvének példája mutatja, hogy talán jobban tennénk, ha az ezoterikus és exoterikus marxizmusok elválasztásán a marxizmus egész korpuszán belül homályosan elkülönülhető lehetőség áramvonalait értenénk.

A következőkben, az ezoterikus és a hagyományos marxizmus fogalmainak rövid árnyalása után, a *Történelem és osztálytudat*ról két, az eldologiasodás és a naturalizáció kritikájának vonatkozásában lesz szó. Ezt követi majd annak a

bírálatnak az ismertetése, amely Lukácsot az értékkritikai vonal felől érhe ti – ennek során többnyire Moishe Postone erre vonatkozó szövegeire fogo támaszkodni.

Ezoterikus és hagyományos marxizmus

Az ezoterikus[1] és a hagyományos marxizmus közötti különbség legjelentőseb eleme a munka kategóriájának megítélése. A hagyományos marxizmusban munka „a kapitalizmus kritikájának álláspontja".[2] A következmények szerte ágazóak, és a marxizmus teljes fogalmi apparátusának sajátos színezetet adnak Mindenekelőtt a termelés természetes formájaként a munka, a társadalmi gaz dagság természetes formájaként pedig az érték rögzül; az ellentmondás pedi nem ezeken a formákon belül lokalizálódik, hanem a termelés és az elosztás szfé rái között. Ez az emancipáció és a szocializmus fogalmára is hatással van. A ha gyományos marxizmus

> [a] szocializmusra úgy tekint, mint *ugyanannak* a kapitalizmus által létrehozott ipa ri termelési módnak az új típusú politikai adminisztrációja és gazdasági szabályo zása; az elosztás olyan társadalmi formájaként jelenik meg, amely nemcsak igazsá gosabb, de *adekvátabb* is az ipari termelés számára.[4]

Lényeges, hogy „ez a történeti adekvátság implicite az általános emberi szabad ság feltételeként jelenik meg".[5] A hagyományos marxizmus tehát a munkát és a értéktermelést akarja felszabadítani, melyet *eltorzítanak* a piac anarchiszti vonásai. Az érték marxi munkaelmélete pedig pont annak elméleteként szolgá hogy a kapitalizmusban fennálló elosztás igazságtalan: a munkások által meg termelt érték nem az övék marad, hanem kisajátítja a tőkés (vagy a tőke vala mely arctalanabb karaktermaszkja). Itt tehát a munka és az érték kategóriái eg „kizsákmányoláselméletet" alapoznak meg.[6] Nem fogalmazódik meg kérdésként hogy az érték mint a gazdagság formája összeegyeztethető-e az elidegenedés fe számolásával vagy az emberi szabadsággal. Mint ahogy az értéktermelő munk

1 A kifejezést a német értékkritikusok használják. Robert Kurz, a *Wertkritik* (később *Wertabspaltungskriti* jeles képviselője egy ezoterikus és egy exoterikus Marxot különböztet meg: előbbit a modernitás kritikusaké utóbbit teoretikusaként vagy apologétájaként írja le. Moishe Postone ezzel szemben azt, ami Kurznál az ezot rikus dimenzió, egy Marx-exegézisből fejti ki, és az „exoterikus" tartalmakat a – Marxtól némiképp elkülöníte – hagyományos marxizmus kontójára írja. A két Marxhoz lásd Balázs – Losoncz 2016.

2 Postone 2018. 10.

3 Ezt kiválóan foglalja össze Losoncz Márk és Balázs Gábor tanulmánya. Ehhez lásd Balázs – Losonc 2016. 40.

4 Postone 1993. 9.

5 Postone 1993. 65.

6 A kifejezéshez lásd Postone 1993. 31.

sem a heteronómia kategóriája. Mind az érték, mind a munka ontológiai kategóriákként jelennek meg.

Ezzel szemben az értékkritikai megközelítés e kategóriák radikális történetiségét állítja. Az érték munkaelmélete innen nézve nem pusztán egy kizsákmányoláselmélet, hanem „a modern társadalom történelmének természetéről szóló elmélet".[7] Itt egy olyan marxizmusról van szó, amely a kapitalista társadalom különösségét e radikálisan történeti formák uralmában – és ezen uralom radikális történetiségében – ragadja meg.

Mind Postone, mind a német értékkritikusok számára lényeges az absztrakt munka kategóriájának kritikája, elemzéseik viszont a kapitalizmus két másik aspektusára is kiterjednek. Egyrészt a kategoriális összefüggés többi elemének (a többi formának: érték, áru, pénz, tőke) elterjedésére – arra a folyamatra, amely során az emberi lét megannyi aspektusa és rezzenése besoroltatik e kategóriák alá;[8] másrészt a kapitalizmusnak arra a sajátosságára, hogy ezeket a különös formákat magától értetődőkként, természetesként tünteti fel – vagyis az árufetisizmusra.

Itt már világossá válik, hogy miért tekinthetjük Lukácsot az ezoterikus marxizmus vonulatának részeként. Lukács elemzése a marxi árufetisizmus-fogalmat mélyíti el, azt a folyamatot ragadja meg, amely során a kapitalizmus saját képére és hasonlatosságára formálja a világot, hangsúlyozva e folyamat szubjektív aspektusát: hogy az emberek úgy állnak szemben ezzel a világgal, mint amelyen változtatni képtelenek – és ami egyébként is: lehetetlen.

ELDOLOGIASODÁS

Moishe Postone szerint Marx kritikai elméletének egyik törekvése, hogy a felszíni jelenségek és a társadalmi-gazdasági mélystruktúra közti kölcsönhatást ragadja meg. „A mindennapi tevékenységek és a gondolkodás a mélystruktúrák megannyi formáján alapszanak és a maguk során újratermelik [*reconstitute*] e mélystruktúrákat."[9] Vagyis a kapitalizmus mélystruktúrái nem változatlanok, még ha az alapvető formák azonosak maradnak is. Lukács épp azt a mélystrukturális változást ragadja meg fogalmilag, amely a kapitalizmus felszíni történéseiből következik – jóllehet a változás tragikus. Az eldologiasodás fogalma ugyanis azt mutatja, hogy a kapitalizmus alapvető reális absztrakciói közti összefüggésektől vezetett emberi ténykedések elmélyítették az árufetisizmus problémáját. Az árufetisizmus klasszikus megfogalmazása Marxnál a következő:

7 Postone 1993. 31.

8 Akárha osztályozásról beszélnénk. És valóban, osztályhoz tartozásunk nem büszkeség forrása kellene legyen, hiszen ez az elnyomás billoga, egy társadalmilag kirótt kényszerzubbony. (Büszkeség forrása inkább az lehet, ha ez ellen az állapot ellen harcolunk.)

9 Postone 1993. 135.

> az áruforma az emberek számára saját munkájuk társadalmi jellegét úgy tükrözi vissza, mint maguknak a munkatermékeknek tárgyi jellegét, mint ezeknek a dolgoknak a társadalmi természeti tulajdonságait, ennélfogva a termelőknek az összmunkához való társadalmi viszonyát is úgy, mint tárgyaknak rajtuk kívül létező társadalmi viszonyát. E *quid pro quo* [felcserélés] révén a munkatermékek árukká, érzékileg érzékfölötti, vagyis társadalmi dolgokká válnak.[10]

Marx számára tehát a kapitalizmus lényeges aspektusa, hogy benne az ember termelőtevékenységének termékei egy tőlük függetlenülő és velük szemben álló rendszerré szerveződnek (tárgyak rajtuk kívül létező társadalmi viszonyává). Amint Szigeti Attila – az árufetisizmus értékkritikai olvasata, valamint a Lukács és Debord közti szoros kapcsolatot explicitté tevő – tanulmányában fogalmaz: Marx szerint „a kapitalista árutársadalomban *magát a társadalmi valóságot is a csereérték és a pénz »reális absztrakciói« strukturálják*".[11] Az értékkritikai olvasatban a kapitalizmusra sajátosan jellemző (absztrakt, tehát nem személyi jellegű) elnyomás forrása épp e reális absztrakciók strukturáló ereje, ugyanis – Losoncz Márk és Balázs Gábor tolmácsolásában idézve az értékkritikai diagnózist –: a termelési folyamathoz „képest a termelők voltaképpen *ex post* kerülnek kapcsolatba, mint a tőke önértékesülésének puszta aspektusai",[12] tehát tevékenységük teljességgel heteronóm.

Lukács a marxi árufetisizmus-elemzést a racionalizáció weberi elméletével szintetizálja, hogy rámutasson arra, ahogyan a tőkés formák a kapitalista társadalom egészét áthatják. Amint írja: „[a]z ipari üzem belső szervezeti formájának efféle hatása azonban – magán az üzemen belül is – lehetetlen lenne, ha nem az egész kapitalista társadalom felépítése nyilvánulna meg – koncentrálva – benne."[13] Postone szerint emiatt Lukács „kritikája túllép a piac és a magántulajdon kritikáján – tehát az osztályuralom és a kizsákmányolás témáin".[14] Ez azonban inkább igaz az eldologiasodás-esszére, mint a *Történelem és osztálytudat* többi esszéjére – erre később még visszatérek.

Lukács számára „csak az össztársadalmi lét egyetemes kategóriájaként válik felfoghatóvá az áru a maga hamisíthatatlan lényegében".[15] Ekkor válik ugyanis az áru a társadalmi totalitást strukturáló reális absztrakcióvá, és változtatja át a társadalom egészét az üzem mintájára. E folyamat kulcsmozzanata „a kalkulációra, a *kalkulálhatóságra* beállított racionalizálás elve".[16] Ennek az elvnek a megvalósulása következtében a kalkulálható egységekre redukálhatatlan „szerves-irracionális", pusztán minőségileg meghatározható egész széttöretik kezelhető részrendszerekre; ez a folyamat pedig a szubjektív oldalon is megjelenik. „[A] termelés objektumának ez a szétszakítása szükségképpen szubjektuma

10 Marx 1978. 75.

11 Szigeti 2016. 180.

12 Balázs – Losoncz 2016. 44.

13 Lukács 1971. 330.

14 Postone 2003. 81.

15 Lukács 1971. 323.

16 Lukács 1971. 327.

szétszakítását jelenti."[17] A munkás egyénisége, személye, emberi tulajdonságai „csupán hibaforrásként jelennek meg".[18] (Lásd fentebb az érték önértékesüléséhez *ex post* érkező termelőket.) Az eldologiasodás tehát annak a társadalmi-történeti fejleménynek a fogalma, mely során egyrészt az áruforma a társadalmi lét egyetemes kategóriájává, másrészt – a racionalizáció fokozódó folyamatának eredményeként – a társadalom szerves egésze egyre inkább fragmentálttá, atomizálttá válik. Ez a folyamat mind a társadalmi objektivitás, mind a társadalmi szubjektivitás oldalán lejátszódik.

Jelen tanulmányban csak utalni tudok a spektákulum fogalmára, mellyel Debord „totalizálja és bizonyos – Lukácstól eltérő – értelemben önreflexívvé teszi az eldologiasodást".[19] Lényeges azonban, hogy „[a] spektákulumban a fragmentált társadalom *illuzórikusan újra egésszé válik*",[20] ezzel pedig szinte áttetszhetetlenné lesz az a fátyol, amely eltakarja egyrészt azt, hogy a kapitalizmus reális absztrakciói voltaképpen *„emberek közötti kapcsolatok kategóriái"*,[21] de azt is, hogy ezek történetileg sajátos kategóriák.

Történetiség

Az árufetisizmus elmélete egyszersmind a kapitalizmus kategóriáinak *naturalizációját érintő* kritika is. A fetisizmus elfedi az áruforma, a munka, az érték történeti, „tehát átmeneti"[22] jellegét. Ezért lényeges a hagyományos marxizmus értékkritikai kritikájában az ontologizálás vádja: a hagyományos marxizmus leválasztja az értéktermelő munka fogalmát a történeti-fetisisztikus komplexumról, és olyan általános ontológiai faktumként rögzíti, amely a gazdaság transzhistorikus forrása. A szocialista emancipáció ügye ennélfogva az értéktermelő munka megszabadítása a torzító piaci erőktől, a profitorientált és a burzsoázia által irányított allokációtól. Az értékkritikai megközelítésben azonban az eldologiasodás alóli felszabadulást csakis a munka eltörlése jelentheti.[23]

Ugyan Lukács általában a munka ontologizálásának egyik paradigmatikus példájaként szerepel az értékkritikai diskurzusban (*A társadalmi lét ontológiájáról* okán),[24] a *Történelem és osztálytudat* bővelkedik a kapitalizmus történeti sajátosságának nyomatékos hangsúlyozásában. A hagyományos marxizmus értékkritikai bírálata felől nézve egészen szokatlan, hogy a *Mi az ortodox marxizmus?* című esszében a kapitalizmus radikális történetiségének felismerését Lukács a marxista

17 Lukács 1971. 328.
18 Lukács 1971. 328
19 Szigeti 2016. 188.
20 Jappe 1999. 24.
21 Lukács 1971. 230.
22 Lukács 1971. 230.
23 Vö. Krízis Csoport // Gruppe Krisis 2019; Krízis Csoport // Gruppe Krisis 2021.
24 Vö. Kurz 2016. 33–60. Lukács *Ontológiá*jának védelméhez lásd Forczek 2024; illetve Forczek 2023.

ortodoxia *sine qua non*jaként rögzíti, és ami még fontosabb: a vulgáris marxizmus kritikáját is erre az alapra helyezi. A dialektikát mellőző marxisták „a polgári társadalom struktúrá[át ...] a társadalom általános formájaként"[25] rögzítik; és tévedésük legsúlyosabb következménye „a kapitalizmus [...] örökkétevése".[26] Nem túlzás azt mondani, hogy a hagyományos (vagy munkásmozgalmi) marxizmus azon kritikája, melyet Postone és a német értékkritikusok művelnek, több mint kezdeményként jelenik meg a *Történelem és osztálytudat*ban; az érvelés fő csapásiránya – a kapitalizmus naturalizációjának kritikája – Lukács művében már kidolgozott formában jelenik meg.[27] Az *Osztálytudat*-tanulmányból idézek egy hosszabb részletet:

> A történelem ezért nem pusztán e formák érvényességi tartományán *belül* játszódik le (a történelem csak a *tartalmak*, emberek és helyzetek változása lenne, miközben a társadalom *elvei* örökké azonosak maradnának), és e formák nem is jelentik azt a *célt*, amelyre az egész történelem törekszik, s amelynek elérése után, feladata végeztével, megszűnik. A történelem *éppen e formák története.* E formák átalakulásának története, *mint* az embereket társadalommá összefogó formáké, mint olyan formáké, melyek a gazdasági kapcsolatoktól kezdve, az emberek összes egymás közti (s ezzel együtt önmagukhoz és a természethez stb. fűződő) viszonyát uralmuk alatt tartják.[28]

Nehéz lenne pontosabban fogalmazni. Lukács a marxi kapitalizmuskritikának (melyet „történelmi kritikának" nevez)[29] pontosan azt az aspektusát hangsúlyozza, amely az értékkritika szempontjából elengedhetetlen. De – mint már jeleztem – a kapitalizmus örökkétevésének a tétjét kifejezetten a történelmi materializmus terrénumán is jelzi. Mind a múlt, mind a jövő vonatkozásában figyelmeztet a tőkés társadalom kategóriáinak meggondolatlan alkalmazására. Ahogyan *A történelmi materializmus funkcióváltásá*ban írja:

> A történelmi materializmus igazságai [...] egy meghatározott társadalmi és termelési renden belüli igazságok. Mint ilyeneket, de csak mint ilyeneket, feltétlen érvényesség illeti meg őket. De ez nem zárja ki olyan társadalmak eljövetelét, amelyekben – társadalmi struktúrájuk lényegéből következően – más kategóriák, más igazságösszefüggések fognak érvényesülni.[30]

E perspektíva – olyan jövő perspektívája, amelyben nem érvényesülnek a kapitalizmus kategóriái – ismét az értékkritikai kérdésfölvetés radikalizmusát

25 Lukács 1971. 226.
26 Lukács 1971. 226.
27 Lényeges, hogy Lukács számára a kulcsfogalom a dialektikus totalitás, hiszen ennek szemléletéből származik a kapitalizmus helyes megismerése. Erről bővebben a következő részben.
28 Lukács 1971. 272.
29 Lukács 1971. 272.
30 Lukács 1971. 517–518.

visszhangozza: az ontológiai törésként elgondolt forradalmat, amely érvényteleníti, eltörli az absztrakt elnyomás kategóriáit.[31] Amint Postone írja: „a történelmi fejlődés logikája, melyet [Marx] felvázol, az érték, és ezáltal a társadalmi közvetítésnek a munka által konstituált, objektív, kvantifikálható módja meghaladásának történelmi lehetősége irányába mutat".[32] Ezekben a passzusokban Lukács ezt a Marxot látszik követni.

Lényeges azonban, hogy Lukács elveti a szocializmusba való „természetes" átnövés gondolatát is. Ahogyan a társadalom átalakításával kapcsolatban írja: „[a]dva azonban csak a *lehetőség* van. Maga a *megoldás* csak a proletariátus *tudatos* tettének gyümölcse lehet".[33] Lehetséges tehát elszalasztani a „forradalmi pillanatot", a kapitalizmus megszüntetésének ígérete nem váltja be automatikusan önmagát. Amint az a fenti idézetből kitűnik, ez összhangban áll Postone elgondolásával, de Robert Kurz is hasonlóan fogalmaz. Ugyan Postone-nal ellentétben – aki a kapitalizmus meghaladásának mind újra és újra feltünedező lehetőségét hangsúlyozza (de a posztkapitalista társadalom horizontjának és a kapitalizmus rekonstitúciójának ciklusai akár a végtelenségig is váltogathatják egymást) – a kapitalizmus immanens és elkerülhetetlen összeomlása mellett érvel; hangsúlyozza, hogy „különösen nagy félreértés lenne a tőke összeomlása objektív logikájának konkrét körvonalazásából – amely történetileg valósággá kezd válni – a szocializmusba való átmenet mechanikus automatizmusára következtetni".[34] Mindannyian figyelmeztetnek arra – összhangban az emberi ágenciát zárójelező, azt saját bővített újratermelésébe olvasztó kapitalizmus fetisisztikus jellegének a kritikájával –, hogy nem bízhatjuk az emancipációt rajtunk kívül álló történelmi mechanizmusokra. Rajtunk áll, hogy kilépjünk a kapitalizmus kategóriáinak történelmi erőteréből.

Ezek után rákérdezhetünk arra, hogy mi az Lukács művében, ami az értékkritikai megközelítés alapján bírálat tárgyát képezheti.

Lukács hagyományos marxizmusa

Ha az értékkritika egyik legfontosabb aspektusa a munka kritikája, akkor ehhez a proletariátus mint forradalmi szubjektum zárójelezésének meghatározó gesztusa

31 Lásd Kurz 2014a. A történelmi idő problematikája Debord számára is kulcsfontosságú. Vö. Debord 2022. 110–139. Lényeges, hogy Debord a felszabadulást egy új időbeliség institúciójában látja (ahogyan az értékkritikai olvasatban is hangsúlyos az absztrakt idő alól való felszabadulás): „A világnak már van egy álma erről az időről; most ideje tudatába kerítenie, hogy képes legyen valóban megélni." Debord 2022. 139. Egyáltalán nem üres játék, hogy Debord a szabadon társult termelők fogalmát *„egymással társult független* idők"-ként téríti el.

32 Postone 1993. 361.

33 Lukács 1971. 307.

34 Kurz 2014b. 73.

kapcsolódik.[35] A tőke és a munka küzdelme – az osztályharc – a kapitalizmus keretein belül zajló küzdelem, amely ugyan vezethet igazságosabb, egyenlőbb, szabadabb társadalomhoz, de nem vezethet a kapitalizmus meghaladásához. Jappe a következő kritikát fogalmazza meg Lukáccsal (és Debord-ral) szemben:

> Ami teljességgel hiányozni látszik mind a *Történelem és osztálytudat*ból, mind *A spektákulum társadalmá*ból, az bármi nyoma annak, hogy a szubjektum maga áll az elidegenülés erőinek támadása alatt, mely erők képesek tudattalanját úgy kondicionálni, hogy aktívan azonosuljon azzal a rendszerrel, amelyben létezik.[36]

Mind Lukács, mind Debord számára a proletariátus képezi azt a szubjektumot, amely szembeszállhat az elidegenülés rendszerével. Jappe ezzel szemben a burzsoáziát és a proletariátust egyszerűen az álló- és a változó tőke „eleven eszközeiként" írja le, amelyek voltaképpen nem irányítják a gazdasági folyamatot.[37]

Ez szorosan kapcsolódik ahhoz, hogy Lukács affirmatívan viszonyul a totalitás fogalmához.[38] Ezt a totalitást Postone szerint Lukács a „hagyományosan értett munka által konstituáltként elemzi".[39] Az eldologiasodás jelensége pedig elfedi ezt a totalitást – a proletariátus hozzárendelt osztálytudatának funkciója pedig épp az, hogy lerántsa a leplet. Lukács számára „a proletariátus döntő fegyvere, egyetlen hatásos fölénye: az a képessége, hogy a társadalom totalitását konkrét, történelmi totalitásnak lássa",[40] és épp ezért lényeges a hozzárendelt osztálytudat különbsége a proletariátus empirikus tudatához képest. Amit Lukács a proletariátus osztálytudataként hozzárendel ehhez, az épp a totalitás szemlélete. A proletariátusnak van egyedül *lehetősége* e szemléletnek a megszerzésére. De mi a hozadéka ennek a szemléletnek?

35 Ezt a gesztust Tamás Gáspár Miklós *Igazság és osztály* című munkájában egy sajátos csavarral végzi el. A naturalizáció kritikáját, a természetesnek tetsző társadalmi jellegzetességek és kategóriák történetiként való magyarázatát a hagyományos marxizmus egyik alapkategóriájára, az osztályra vonatkoztatja. (A rousseau-i és a marxi szocializmus megkülönböztetése rímel az exoterikus/hagyományos és az ezoterikus marxizmus megkülönböztetésére.) Tamás azonban a hagyományos, munkásmozgalmi marxizmus osztályfogalmáról azt állítja, hogy nem hatol a kapitalizmus lényegéig és tulajdonképpen a munkásosztály *rendi* sajátosságaihoz kapcsolódik – ezzel pedig nyitva hagyja egy osztályalapú emancipációs projekt lehetőségét. Vö. Tamás 2020. Különösen: 181–194.

36 Jappe 1999. 27. Ezzel szögesen ellentétes Joseph Fracchia meglátása, aki szerint „[a] Lukács által választott kategóriák és módszertani mutatványok tehát mind annak a feltételezésnek a bizonyítását szolgálják, hogy a proletariátus közvetlen tudata mélyrehatóan eldologiasodott. [...] Miután fogalmilag felvázolta az utat, amelyet követve a proletariátus elméletileg saját történelmének szubjektumává válhatna, Lukács az eldologiasodás átható erejéhez tér vissza, hogy megmagyarázza: gyakorlatilag miért nem lesz azzá. [...] Miután Lukács megbizonyosodott afelől, hogy a proletariátus képtelen önerőből befejezni a [forradalmi] utazást, Lukács úgy próbálta kielégíteni forradalmi buzgóságát, hogy a forradalmi pillanat megragadásának alternatív módjait kereste". Fracchia 2013. 82. Fracchia ezzel magyarázza Lukács leninizmusát. Jappe kritikája annyiban viszont megállja a helyét, hogy a hozzárendelt osztálytudat invenciójával Lukács megtalálja a módját, hogy a proletariátust mint forradalmi szubjektumot megőrizze – ezáltal pedig megmarad a kapitalizmus történeti erőterében.

37 Vö. Jappe 1999. 37.

38 Vö. Postone 2009. 209.

39 Postone 2003. 85.

40 Lukács 1971. 491.

Itt már közel járunk Lukács hagyományos marxizmusához. Az *Osztálytudat* című szövegben kiemeli, hogy azáltal, hogy a proletariátus képes (lehet) a társadalmat mint totalitást megismerni, „centrálisan, a valóságot megváltoztatva képes cselekedni",[41] egyesítve a gyakorlatot és az elméletet. A tanulmány második részének elején megjelenik az állam mint az osztálytudat természetes intenciója – Lukács arról beszél, hogy a prekapitalista osztályok, társadalmi csoportok hogyan viszonyultak az államhoz. A harmadik részben pedig azt olvashatjuk, hogy csak a burzsoázia és a proletariátus „létezési [feltételeiből] kiindulva *képzelhető el* egyáltalán az egész társadalom megszervezésére irányuló terv".[42] Világos, hogy az imént említett centrális cselekvési képesség egy, a gazdaságot államilag koordinálni képes tervező (osztály)tudat képessége. Lukács ki is emeli, hogy a burzsoázia – legjobb esetben is csak részleges – társadalommegismerésének csúcsáig jutott azzal, hogy a tervezés eszközének alkalmazását fontolgatja. De az, hogy azon kezd gondolkodni, hogy a tervezést összeegyeztesse a burzsoá osztályuralommal, nem más, mint „*a burzsoázia osztálytudatának kapitulációja a proletariátus osztálytudata előtt*", ezzel pedig – szól az ítélet – a burzsoázia „*vezetésre képes erejét visszavonhatatlanul elvesztette*".[43]

Lukács tehát abból, hogy a burzsoázia hajlandó bevetni a tervezést, nem azt a következtetést vonja le, hogy a kapitalizmus és az állami tervezés között nincs *lényeges* ellentmondás, hogy a kapitalizmus alapvető kategóriái összeegyeztethetőek a társadalom egészére irányuló tervezéssel, koordinációval. Ellenkezőleg, Lukács arra következtet, hogy a szocializmus már az ajtón kopogtat. Vagyis a hagyományos marxizmus klasszikus képletét követve a *kapitalizmus – burzsoá osztályuralom – piac* triászával a *szocializmus – proletár osztályuralom – tervezés* triászát állítja szembe. Amint Postone megjegyzi:

> Bár a *Történelem és osztálytudat* tartalmaz a gyári munka struktúrájára vonatkozó kritikákat, a háttérben megbúvó előfeltételezések egybecsengenek a kapitalizmus hagyományos, lényegében a piac és a magántulajdon kategóriáinak – tehát a munkához képest külsődleges kategóriák – tükrében elvégzett elemzéseivel.[44]

A hagyományos marxizmus megközelítésében „[a] kapitalizmus partikularizáló és fragmentáló viszonyai azonban meggátolják a »munka« beteljesülését".[45] A *Történelem és osztálytudat*on valóban végigvonul a fragmentált, részterületekre bontott valóság és a pusztán részterületeket felfogni képes tudat problémája, amely képtelen színről-színre látni a konkrét társadalmi totalitást. Az eldologiasodás-tanulmányban a gyári munka kritikája innen nézve inkább azt sugallja, hogy a

41 Lukács 1971. 302.
42 Lukács 1971. 289.
43 Lukács 1971. 300.
44 Postone 2009. 211.
45 Postone 2018. 10.

voltaképpeni probléma az, hogy az áru kategóriájának egyeduralma eltorzítja a munkát. Más szóval: Lukács számára a kapitalizmus elnyomó jellegének forrása hogy a munka az áruforma alá vettetik. A kapitalizmus történelmi meghaladása pedig abban áll, hogy a munka osztálya, a proletariátus átveszi a hatalmat a burzsoáziától, amelynek uralma az áruforma uralmát biztosítja. Az értékkritika felől nézve azonban az így értett szocializmus „egy olyan világ, amelynek pusztán menedzserei változnak meg".[46]

A *Történelem és osztálytudat*ban tehát Lukács egyrészt ténylegesen művel és fejleszt egy olyan marxista kapitalizmuskritikát, amely később mértékadó lesz az értékkritikusok számára, másrészt viszont megőrzi a hagyományos marxizmus lényeges mozzanatait. Robert Kurz szerint:

> [a] kategoriális kritikához történő átmenet [olyan kritikához, amely a kapitalizmus alapvető kategóriáira összpontosít, és nem az értékkritika szerint ezen kategóriák érvényességi körén belül zajló osztályharcra – Sz. B.] azon teoretikusok munkájában található meg, akik a hagyományos marxizmus határvidékén mozognak, mint Lukács György (és, másképpen: Adorno).[47]

De hol téved Lukács? Van valami a kategoriális elemzésében, ami visszavezeti őt a hagyományos marxizmus alapvető képletéhez? Postone Lukács-kritikáját követve ezt a tévedést a marxi kategóriák, kifejezetten az áru egyoldalú megragadásában lokalizálhatjuk. Lényeges, hogy Marx számára mind az árutermelő munka, mint az áru maga kettős jellegű a kapitalizmusban. Az áru egyszerre csereérték és használati érték, ahogy a munka is absztrakt és konkrét munka egysége. Az értéket maga a csereértéken keresztül kerül kifejezésre, és tartalmát az emberi munka idő kifejtése képezi – egészen pontosan az áru megtermeléséhez társadalmilag szükséges munkaidő-kifejtés. A kapitalizmus kategóriái tehát nem egyszerűen absztraktak, hanem sajátos egységét jelentik absztrakt és konkrét aspektusoknak amelyek feszültségben állnak egymással. Ez a feszültség szüli azt a történelmi dinamikát, amely a kapitalizmus sajátja.

Itt egészen röviden foglalom össze Postone Marx-olvasatának azt a részét amely ezzel a dinamikával foglalkozik.[48] Ez a dinamika szorosan összefügg az értéktöbblet termelésének kapitalista imperatívuszával. Több módja van az értéktöbblet elérésének, itt azonban pusztán a relatív értéktöbbletről szükséges szólni ejteni, amelyet a termelékenység javításával érnek el – tehát az egy munkaidő egység alatt megtermelt árumennyiség növelésével. Ha a termelékenységjavító intézkedés még nem terjedt el a társadalomban, akkor az így megnövekedett termelési kimenet értéktöbbletet jelent: többletet a termelékenység általános társadalmi szintjéhez képest. Amikor viszont ez az intézkedés elterjedtté és szé

46 Jappe 1999. 42.
47 Kurz 2014c. 351.
48 Postone elméletének részletes ismertetéséhez lásd Szigeti 2018.

körben alkalmazottá válik – amit kikényszerít a verseny[49] –, ez az új termelékenységi szint lesz az alapértelmezett, és új innovációra lesz szükség ahhoz, hogy újra értéktöbbletet lehessen elérni.[50]

Postone a csereértékben kifejeződő érték konkrét párjaként az anyagi gazdagság fogalmát rögzíti – az érték az anyagi gazdagság történetileg specifikus formája tehát. Lényeges, hogy a taposómalom-dinamika eredményeként elinduló fejlődés sosem idéz elő tartós termelékenységnövekedést az érték-dimenzióban: az érték termeléséhez továbbra is ugyanannyi munkaidő-kifejtésre van szükség; ellenben az anyagi gazdagság tekintetében a termelékenység növekedése maradandó. Mivel azonban a kapitalizmusban a termelés célja nem az anyagi gazdagság termelése, hanem az értéktöbblet-termelés, a munkaidő-kifejtés továbbra is szükséges marad – a termelékenység szintjének növekedése ellenére. Ezt nevezi Postone taposómalom-dinamikának.[51]

Ez a taposómalom-dinamika alapozza meg Postone szerint a lényeges ellentmondást aközött, ami van, és ami lehetséges lenne. „A kapitalizmus történelmi dinamikája vég nélkül termeli az »újat«, miközben újratermeli »a régit«."[52] Létrehozza meghaladásának alapját, de aláássa ezt az alapot azáltal, hogy újratermeli az alapvető kategóriák összefüggését. Egy olyan történelmi dinamikáról van szó tehát, amelyet képtelenek ellenőrzésük alatt tartani azok az emberek, akiknek a tevékenysége végső soron e dinamikát konstituálja.[53] Amint Postone *Az eldologiasodás és a proletariátus tudata* kapcsán megjegyzi: „A történelem, amelyet Lukács az emberiség önkonstitúciójának dialektikus folyamataként gondol el, ebben az esszében meghatározatlan; nem elemzi a kapitalizmus fejlődési folyamatával összefüggésben."[54]

49 Lényeges, hogy Postone szerint „[m]iután kialakul, az értéktörvényt politikailag is lehet közvetíteni". Postone 1993. 291. Tehát a kapitalizmus korai korszaka utána nincs okvetlenül szükség a piaci versenyre ahhoz, hogy az itt leírt dinamika működjön (lásd például a létezett szocializmusokban a „termelőerők fejlesztésének" szlogenjét; vö. Casals 1980.).

50 Lásd Postone 1993. 287–291.

51 A taposómalom-dinamikához lásd Postone 1993. 289. Fontos, hogy a német értékkritikusok ezen a lényeges ponton egészen más következtetésre jutnak: szerintük az értéktermelő munka fokozatos elavulása az érték kiürüléséhez, ezáltal pedig a kapitalizmus összeomlásához vezet. Vö. Kurz 2014b. 43–66.

52 Postone 2003. 95.

53 Vö. Postone 1993. 31. Egy ilyen értelemben vett történelem tehát, amelynek tőlünk független logikája és törvényei vannak, Postone számára pusztán a kapitalizmusban áll fenn, és az absztrakt elnyomás egyik aspektusa. Érdekes, hogy Révai József többek közt épp azt bírálja a *Történelem és osztálytudat*ról szóló kritikájában, hogy Lukács túl közel kerül ehhez az álláspontho z, ti. hogy „van történelem, de azelőtt nem létezett". Révai 1979. 93. Postone szerint bizonyos értelemben tényleg így van. Lukács az *Osztálytudat*ban a következőt írja: „a törvényszerűség pedig csupán azon a történelmi környezeten belül érvényes, amely létrehozza, és amelyet viszont meghatároz". Lukács 1971. 275. Ebben azonban inkább Castoriadishoz áll közelebb (lásd Castoriadis 2022. 301–302.) – tekintettel arra, hogy Postone számára a törvényekkel bíró történelem gondolata a kapitalizmus sajátos történetiség-móduszának visszavetítése. Másutt pedig mintha azt sugallaná, hogy a történelem egységének/kontinuitásának (szubjektív) alapja az ember és természet közötti konfliktus. Vö. Lukács 1971. 527.

54 Postone 2003. 92.

A történelmi folyamat Lukácsnál – Postone értelmezésében – külsődleges a kapitalizmushoz képest, amelyet statikusan, a minőségi mennyiségeinek való alávetéseként ábrázol, a formalizmus filozófiai problematikáját idézve. „Lukács igenli a proletariátus gyakorlata által konstituált dialektikus történelmi folyamatot (s ezáltal a történelem, totalitás, dialektika, munka és a proletariátus fogalmait) mint a kapitalizmussal szemben állót."[55] Viszont Postone szerint Marx kritikai elmélete kiterjed ezekre a fogalmakra is, amelyeket a kapitalista társadalom történeti sajátosságaiként azonosít.

A történelmi dinamika azért külsődleges a kapitalizmus lényegéhez képest a *Történelem és osztálytudat*ban – a történetiséggel és a történeti dinamizmussal foglalkozó megannyi sziporkázó és mély elemzés ellenére –, mert Lukács az áruformát annak absztrakt oldalával azonosítja, ezáltal pedig „naturalizálja az áruforma konkrét dimenzióját".[56] Ezért lappang ott a reális gyakorlat (hagyományosan értett, transzhistorikus „munka") és az áruforma közötti ellentmondás a burzsoá osztályuralommal együtt járó piaci anarchia és a proletár praxis által konstituált konkrét totalitás közötti ellentmondás. Az ellentmondás tehát nem a kétosztatú kapitalista kategóriák absztrakt és konkrét aspektusai között, tehát kategóriákon belül jelentkezik, hanem az egységesként elgondolt kategóriák között. Ezért jelenik meg a tervezés mint *panacea*, és ha ehhez hozzászámítjuk a proletariátus empirikus tudatának eldologiasodását, akkor teljesen logikus, hogy Lukács elköteleződik a bolsevik szocializmus mellett.[57] Hosszabban idézem ismét Postone-t:

> Marx, mint ismeretes, határozottan állította, hogy az eljövendő társadalmi forradalom a jövőből kell hogy merítse költészetét, szemben a korábbi forradalmakkal, amelyek a múltat szemlélték és félreismerték saját történelmi tartalmukat. Lukács kapitalizmusról alkotott kritikai elmélete azonban, mely Hegel „materialista" átértelmezésén nyugszik, egy olyan jövőbe hátrál, amelyet nem ragad meg. Walter Benjamin képére emlékeztet, a történelem angyaláról, mely egy olyan jövő felé sodródik, amelynek háttal áll. Ahelyett, hogy a kapitalizmus meghaladásának irányába mutatna, Lukács megközelítése egy olyan félreismerést von maga után, amely implicite igenli a kapitalizmus új, államközpontú konfigurációját, amely az első világháború után alakult ki.[58]

55 Postone 2003. 93.

56 Postone 2003. 95.

57 Lásd Forczek 2023. Lukács azáltal jut el a hagyományos marxizmus szocializmus-fogalmához, hogy az áru absztrakt dimenziójának szempontjából gondolja el a kapitalizmust. Ennek fordítottja történik a *Überhaupt*ban, amelyben a szerzők az áru konkrét dimenziójának, a használati értéknek a szempontjából gondolják el a szocializmust – de ebben az esetben is a hagyományos marxizmus szocializmus-fogalmához jutnak el. Vö. Bence – Kis – Márkus 1992. Az értékkritikai elemzés viszont arra enged következtetni, hogy mindkét esetben a kapitalizmus történelmi-fogalmi erőterén belül maradnak. Vö. Szilágyi 2023.

58 Postone 2003. 97–98.

Következtetések

Fontos megjegyezni, hogy a *Történelem és osztálytudat* annak ellenére, hogy lényeges pontokon a hagyományos marxizmus, és ennyiben a kapitalista modernitás kategóriáinak erőterében maradt, az értékkritikai megközelítés számára valódi előfutárnak tekinthető. Azt azonban nem szeretném sugallni, hogy Lukács műve korábbi „evolúciós lépcsőfokot" képviselne. Nem pusztán arról van szó, hogy az eldologiasodás jelenségének elemzése voltaképpen *helyes*; értékkritikai kritikája leginkább abban áll, hogy rámutathatunk: mire *nem* vonatkoztatta Lukács. Lényeges pontokon jelent ugyanis kihívást az értékkritikai perspektíva dilemmáinak vonatkozásában.

Az értékkritika esetében szembetűnő a normativitás hiánya. Ahogy Szigeti Attila írja Postone elméletéről szóló tanulmányában:

> Az érték és a munka fölszámolásának a jelszaván túl az értékkritika képtelen a kapitalizmuskritikájából következő lényegi normatív kérdés megválaszolására: hogyan lehetséges az elidegenedett struktúrát, az érték automata szubjektumát fölszámoló társadalmi cselekvés, illetve, tovább kérdezve: hogyan hozhatóak létre más – az absztrakt munka és az érték önelidegenítő és önalávetülő társadalmi szintézisét fölváltó – *nem elidegenedett politikai-társadalmi szintézisek*, végeredményben: *új, érték utáni társadalmi absztrakciók*?[59]

Lukács számára a megoldás kulcsa a proletariátus volt, de láttuk, hogy az értékkritikai olvasat rámutat megoldásának hiányosságaira: a munka transzhistorikus fogalmának lappangására lehetünk figyelmesek, ha megvizsgáljuk, hogyan érti Lukács a kapitalizmus kategóriáit. Postone szerint a kapitalista társadalmi szintézis totalitásának egy másik formájában való affirmációjával van dolgunk, amikor a kapitalizmus meghaladásaként az tűnik fel, hogy „egy korábbi, absztraktabb totalitást [burzsoá osztályuralom, piac – Sz. B.] egy látszólag konkrétabb totalitás helyettesíti".[60]

Ha azonban nem tartjuk elgondolhatónak a proletariátus álláspontjáról a posztkapitalista világot, és nem tartjuk megragadhatónak történeti lényegét a *tudatos tervezés*, egy konkrét társadalmi totalitás tudatosításának fogalmaival, akkor normatív síkon pusztán a Szigeti által említett jelszavak maradnak. Az elméletből egészen világosan következik az érték és a munka megszüntetésének programja, azonban kérdés, hogy ez a program hogyan valósulhat meg, ha egyedül egy ontológiai törés fogadható el.

Lukács – szocializmus-képének elméleti hiányosságai ellenére – e dilemmát is precízen tárgyalja. *A történelmi materializmus funkcióváltásá*ban írja:

59 Szigeti 2018. 135.
60 Postone 2003. 89.

„a forradalmi fordulóponton *gyakorlatilag* komolyan kell venni a gyökeresen új nak, a gazdasági struktúra átállításának, a folyamat irányváltoztatásának, tehát a ugrásnak a kategóriáját".[61] Törés, ugrás, szakítás – mint annyiszor a *Történelem és osztálytudat*ban, itt is a legelemibb problémákról van szó. Lukács egyenese azt írja, hogy a gazdaságnak „mint gazdaságnak meg kell szűnnie".[62] Azonba arra is figyelmeztet, hogy „[e]z a megszüntetés, ez az ugrás: folyamat. És nagyo fontos, hogy sohase tévesszük szem elől sem ugrásszerűségét, sem folyamato természetét".[63]

Lukácsot azonban e pontokon is a proletariátus forradalmának *fordulatáb* vetett bizalma lendíti túl: ez az a transzcendentális garancia, amely szavatolja hogy a szocializmus építésének gyakorlata „mindannyiszor *valamilyen minőse gileg újnak irányába fordul;* hogy benne a társadalom megismert egészét célzo tudatos cselekvés nyer kifejezést; hogy tehát – intenciója és alapja szerint – szabadság birodalmába tartozik".[64] Mégsem látszunk szabadulni a hagyományo marxizmus fantomjától, amelyet ha mégis meg szeretnénk kerülni, ismét csak kritikával maradunk – amely viszont csak azt tudja biztosan megmondani, mi a ami *nem* fordul el a minőségileg és *történelmileg* új felé.

Lukács fejtegetései alapján világos, hogy az ugrás folyamatszerűségét csak vala milyen tendenciákban lehet megragadni. Azonban az értékkritika (megalapozott szkepszise a kapitalista kategóriáknak és ezek hagyományos marxista kritikájá nak azon képességével szemben, hogy egy kapitalizmus utáni világot artikulál janak, azt jelenti, hogy ezzel a beszédmóddal lehetetlen *azokat* a tendenciáka megragadni (vagy a tendenciákban *azokat a mozzanatokat* megragadni), ame lyek valóban egy „történelmi túlnan" irányába mutatnak.[65] Egyszerre van teha szükségünk új fogalmakra és új gyakorlatokra: olyan fogalmakra (vagy nevekre? amelyek képesek megragadni a konkrét totalitásban mindazt, amely túlmutat munka társadalmaként értett kapitalizmuson, és olyan gyakorlatokra, amelyek u fogalmakért kiáltanak. Ahhoz azonban, hogy egy ilyen fogalmi háló, vagy – talá pontosabb lenne most pontatlanabbul fogalmazni – ez az új beszédmód valóba olyan tendenciákat ragadhasson meg, amelyek egy ugrás folyamatszerűségéhe tartoznak, képes kell legyen arra is, hogy a kapitalizmust artikulálja – jóllehet egé szen másképp. Ezért továbbra is dolgunk lesz azzal a marxista irodalommal, mel valódi történelmi mélységében ragadta meg a kapitalizmus sajátosságait. Lukác *Történelem és osztálytudat*a beszélgetőtársunk marad.

61 Lukács 1971. 547.
62 Lukács 1971. 549.
63 Lukács 1971. 550.
64 Lukács 1971. 548.
65 Itt ráadásul még azzal a problémával is dolgunk akad, amelyet – Alfred Sohn-Rethel későbbi kísérletéh hasonlóan – Lukács megint csak részletesen tárgyal az *Eldologiasodás...* második részében. Azzal a problémáv tehát, hogy a filozófiai gondolkodás pusztán a fennálló társadalmi rend kategóriáinak érvényén belüli komb nációkra képes. Ezt a hallatlan metafilozófiai tézist reduktív lenne reduktívnak minősíteni. Vö. Sohn-Rethe 1978.

Hivatkozott irodalom

Balázs Gábor – Losoncz Márk: Az érték, az áru, a munka – és ellenségei. In. *Elidegenedés és emancipáció: Karl Marx és a Gazdasági-filozófiai kéziratok.* Szerk. Marosán Bence Péter et al. Budapest: L'Harmattan Kiadó. 2016.

Bence György – Kis János – Márkus György: *Hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan?* Budapest: T-Twins Kiadó – Lukács Archívum. 1992.

Casals, Felipe García: Theses on the Syncretic Society. *Theory and Society* (1980) 9. 233–260.

Castoriadis, Cornelius: *A társadalom mint képzeleti intézmény.* Ford. Kicsák Lóránt. Budapest: Gondolat Kiadó. 2022.

Debord, Guy: *A spektákulum társadalma.* Ford. Erhardt Miklós. Budapest: Open Books. 2022.

Forczek Ákos: A Párt és a Munka. Szempontok Lukács György filozófiájának szisztematikus-történeti kutatásához. *Elpis* 16 (2023) 1. 89–107.

Forczek Ákos: The *post festum*-rationality of history in Georg Lukács' *Ontology. Studies in East European Thought* 76 (2024) 2. 177–192.

Fracchia, Joseph: The Philosophical Leninism and Eastern „Western Marxism" of Georg Lukács. *Historical Materialism* 21 (2013) 1. 69–93.

Jappe, Anselm: *Guy Debord.* Ford. Nicholson-Smith, Donald. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press. 1999.

Krízis Csoport // Gruppe Krisis: Értékkritika – Kiáltvány a munka ellen. I. rész. Ford. Tillmann Ármin. *a szem* (2019) URL: https://ujszem.org/2019/09/15/ertekkritika-kialtvany-a-munka-ellen-i-resz/.

Krízis Csoport // Gruppe Krisis: Értékkritika – Kiáltvány a munka ellen. II. rész. Ford. Tillmann Ármin – Szilágyi Botond. *a szem* (2021) URL: https://ujszem.org/2021/03/23/ertekkritika-kialtvany-a-munka-ellen-ii-resz/.

Kurz, Robert: On the Current Global Economic Crisis: Questions and Answers. In. *Marxism and the Critique of Value.* Szerk. Larsen, Neils – Nilges, Mathias – Robinson, Josh – Brown, Nicholas. Chicago: MCM' Publishing. 2014c. 331–356.

Kurz, Robert: The Crisis of Exchange Value: Science as Productivity, Productive Labor, and Capitalist Reproduction. In. *Marxism and the Critique of Value.* Szerk. Larsen, Neils – Nilges, Mathias – Robinson, Josh – Brown, Nicholas. Chicago: MCM' Publishing. 2014b. 17–76.

Kurz, Robert: The Ontological Break: Before the Beginning of a Different World History. In. *Marxism and the Critique of Value.* Szerk. Larsen, Neils – Nilges, Mathias – Robinson, Josh – Brown, Nicholas. Chicago: MCM' Publishing. 2014a. 357–372.

Kurz, Robert: *The Substance of Capital.* Ford. Halpin, Robin. London: Chronos Publications. 2016.

Lukács György: *Történelem és osztálytudat.* Szerk. Vajda Mihály. Budapest: Magvető Kiadó. 1971.

Marx, Karl: *A tőke. A politikai gazdaságtan bírálata. I. kötet.* Ford. Rudas László – Nagy Tamás. s. a. r. a Marxizmus-Leninizmus Klasszikusainak Szerkesztősége. Budapest: Kossuth Kiadó. 1978.

Postone, Moishe: *A Tőke* újragondolása a *Grundrisse* fényében. Ford. Szilágyi Botond. *Kellék* (2018) 59. 7–29.

Postone, Moishe: Lukács and the Dialectical Critique of Capitalism. In. *New Dialectics and Political Economy.* Szerk. Albritton, Robert – Simoulidis, John. London: Palgrave Macmillan. 2003.

Postone, Moishe: The Subject and Social Theory: Marx and Lukács on Hegel. In. *Karl Marx and Contemporary Philosophy.* Szerk. Chitty, Andrew – McIvor, Martin. London: Palgrave Macmillan. 2009.

Postone, Moishe: *Time, Labor and Social Domination.* New York: Cambridge University Press. 1993.

Révai József: Recenzió Lukács György „Történelem és osztálytudat" c. kötetéről (1925). Ford. Majlát Auguszta. In. *A magyar marxista filozófia a két világháború között.* Szerk. Nyíri Kristó Budapest: Kossuth Könyvkiadó. 1979. 87–96.

Sohn-Rethel, Alfred: *Intellectual and manual labor.* Ford. Sohn-Rethel, Martin. London: Th Macmillan Press. 1978.

Szigeti Attila: Értékkritika. In. *Marx... Interpretációk, irányzatok, iskolák.* Szerk. Antal Attila Földes György – Kiss Viktor. Budapest: Napvilág Kiadó. 2018. 117–139.

Szigeti Attila: Lukács és Debord: eldologiasodás és spektákulum. In. *Az értelem anyanyelvén: ma gyar filozófusok a 20. és 21. században.* Szerk. Rigán Lóránd – Ungvári Zrínyi Imre. Kolozsvá Komp-Press Kiadó – Korunk. 2016. 177–193.

Szilágyi Botond: Kritikai politikai gazdaságtan vagy a politikai gazdaságtan kritikája? *Elpis* (202 2. 99–111.

Tamás Gáspár Miklós: Igazság és osztály. Ford. Sipos Balázs. In. *Antitézis.* Szerk. Sipos Balá Budapest: Kalligram. 2020. 113–194.

DOI: 10.70831/TO100.12

Tóth Károly

Inkább az ördög, mint Althusser

„A legnagyobb vicc nem az, hogy Althussert kevéssé ismerik vagy kevésbé olvassák, hanem hogy a Történelem és osztálytudat is egy olyan könyv, amely láthatólag semmiféle befolyást nem gyakorolt a magyar kulturális életre."[1]

I.

Kutatásom során az egykori Lukács Archívum anyagaira támaszkodva igyekeztem feltárni Louis Althusser és tanítványi köre, valamint a Lukács György köré tömörült Budapesti Iskola közötti kapcsolatokat és ellentéteket. A két csoportosulás közötti viszony tisztázása – kiváltképp Magyarországon – azért fontos, mert a marxista filozófia mibenlétének és feladatának meghatározását különböző, a bevettnek számító meghatározás szerint „humanista" és „strukturalista" alapokon kísérelték meg. A rendelkezésre álló dokumentumok túlnyomó többségének ismeretében azonban e feladat egyszerre bizonyult egyszerűnek és bonyolultnak – ugyanis egy *hiány* vizsgálatára korlátozódott.

Lukács hagyatéki könyvtárában természetesen megtalálható az *Olvasni* A tőkét, illetve egy Althusser-szöveget is tartalmazó antológia a strukturalizmus tárgyköréből.[2] Mindez összesen három kötet, ami egyszerre lehet elég kevés és elég sok ahhoz, hogy az ember nyomban vad spekulációkba kezdjen (főleg ha nem veszi figyelembe az olyan kései „gyónásokat", mint amilyeneket a tanítványok egyike is megtett nemrég).[3] Emellett az egykori kutatóhely munkatársainak jóvoltából olyan bennfentes ismeretekre is szert tehettem, minthogy például az *Olvasni* A tőkét kötetei

1 Tamás Gáspár Miklós az *Olvasni* A tőkét magyar kiadásának 2019. február 25-i bemutatóján.

2 Althusser – Balibar – Establet 1966; Schiwy 1969. 74–77.

3 „Tulajdonképpen Lukácsnak köszönhetem, hogy Lukács-kritikus lettem, mert elballagtam az Öreghez és kölcsönkértem tőle a kétkötetes Suhrkamp-kiadást, amit Adorno és a felesége, Gretel adott ki. A mai napig a könyvtáramat díszítik, soha nem adtam vissza." Tóth – Zsellér 2023.

a kétsoros könyvespolcon hátul foglaltak helyet, illetve hogy a lapszéli ikszek é vonalak nemhogy meglehetős valószínűséggel nem Lukácstól, hanem akár még „tanítványok tanítványaitól" is származhatnak.

Lukács egyetlen általam olvasott művében sem hivatkozik Althusserre, am talán abból a szempontból kevéssé meglepő, hogy az utóbbinak a nemzetköz filozófiai érdeklődés középpontjába való „berobbanására" alig nyolc évvel Lukác halála előtt került sor (arról nem beszélve, hogy – bár tudvalevőleg, ha nem i mindent, Lukács olvasott franciául – Althusser első magyar nyelvű megjelenésé re csak 1965-ben került sor).[4] A Lukács-tanítványok munkásságát illetően pedi kijelenthető, hogy érdemi Althusser-kritikával ekkoriban egyikük sem jelentke zett. Ennélfogva a Budapesti Iskola által minden bizonnyal legláthatóbb kortár reakciója Márkus György filozófiatörténeti szempontból jelentős, *Viták és irány zatok a marxista filozófiában* című 1968-as tanulmányának egyik *lábjegyzetébe* olvasható:

> [E]z az áttekintés korántsem irányult valamennyi fontosabb irányzat jellemzésére Nem beszéltünk pl. Louis Althusser, az ismert francia marxista jelentős felfogásáró amely szerint a marxista filozófia nem más, mint egy történeti-strukturalisztiku ismeretelmélet [...].[5]

Althusser esetében csak kiadott műveire volt rálátásom, de voltaképpen ez a kö is meglepően rövidnek bizonyult: a francia filozófus ismerte *A fiatal Hegel*t, é alaposan kijegyzetelte a franciául először 1960-ban megjelent *Történelem és osz tálytudat*ot,[6] amely élmények nem csupán az elidegenedés központi fogalmát il lető kritikájának, de egyszersmind Lukácsról alkotott általános képének is alapjá képezték. Ennek megfelelően a francia filozófus a későbbiekben többször is visz szatért ahhoz a gondolathoz, hogy a Lukács és mások által képviselt humanist tendencia elsőrendű funkciója a *hiányzó* marxista filozófia pótlása:

> [S]em maga Marx, sem Engels, sem Lenin nem tudták még megírni azt a nagy filo zófiai művet, amely hiányzik a marxizmusból. Noha jóval a tudomány után érkezte [...] még mindig *túl korán* jöttek a [...] filozófia számára, amely mindenek ellené mégis csak a szükségszerű *lemaradásból* születhet meg. Ha ennek [...] fogalmáb indulunk ki, minden megvilágosodik, azoknak a félreértését is beleértve, akikben mint a fiatal Lukácsban vagy Gramsciban és másokban, akik szellemiekben mögö tük maradnak – ez a filozófia, amely csak nem akar megszületni, akkora türelmet lenséget ébresztett, hogy végül azt hirdették: régóta, már a kezdet kezdetén, a Feuer bach-tézisekkel megszületett [...], a marxizmus pedig filozófia, poszthegeliánu filozófia vagy „a praxis filozófiája".[7]

4 Lásd Althusser 1965. Althusser az akkoriban még meglehetősen provokatívnak számító írását a *Valós* hasábjain egészen 1967-ig elhúzódó antropológia-vita nyitányaként publikálták.

5 Márkus 1968. 1120.

6 Lukács 1960. Althusser jegyzeteire vonatkozóan lásd Althusser 2007. 563.

7 Althusser 1977. 140–141. és 143–144. Hasonló gondolatokért lásd: Althusser 1976. 149–15 Althusser 1997. 257–258; Althusser 2007. 403.

Emellett nem ismerek más, tételszerű althusseri megállapítást Lukács munkásságát illetően, de tegyük hozzá: talán némi elégtétellel fordíthatta a hatalomból kiesett Gerő Ernő Althusser első, 1968-ban *Marx – az elmélet forradalma* címmel megjelent magyar kötetének azon lábjegyzeteit, miszerint „Lukácsnak az irodalom- és filozófiatörténet területére vonatkozó próbálkozásai szerintem szégyenlős hegelianizmustól fertőzöttek: mintha Lukács Hegel révén akarna feloldozást szerezni azért, hogy Simmel és Dilthey tanítványa volt";[8] vagy hogy „amit Marx fiatalkori műveiből vesznek át, miszerint a proletariátus önnön »elidegenülésében« magát az emberi lényeget képviselné, amelynek »megvalósítását« kellene a forradalomnak biztosítania: a proletariátusnak ezt a »vallásos« felfogását [...] elevenítette fel a fiatal Lukács *Történelem és osztálytudat* című művében".[9]

Maliciózus túlzással kijelenthető tehát, hogy döntően a lábjegyzet volt az a műfaj, amelyen keresztül a két értelmezés képviselői hírt adtak – ha másról nem is – egymás tudomásulvételéről.[10]

II.

Az 1977-ben megjelent, Bretter György által szerkesztett Kriterion-válogatáskötet, az *Olvassuk Marxot* megjelenéséig Althussernek mintegy húsz írását – köztük az *Olvasni A tőkét* két részletét[11] – közölték gyűjteményes kötetben, antológiákban és folyóiratokban. Ezt követően – egy majdhogynem beszerezhetetlen szakkollégiumi kiadvány[12] kivételével – magyar nyelven tizenöt évig nem jelent meg semmi Althussertől; életének tragikus fordulatáról pedig első alkalommal valószínűleg George Steiner egyik elejtett megjegyzéséből értesülhetett a figyelmes hazai közönség.[13]

8 Althusser 1968. 42.

9 Althusser 1968. 58. (A fordítást módosítottam. – T. K.)

10 Ha a két filozófus személyes viszonyát illetően nem is fogalmaz meg definitív állításokat, adalékul szolgál mindehhez Alix Bouffard és Alexandre Feron Lukács francia recepciójáról írt tanulmánya (Bouffard – Feron 2021), amelynek jóvoltából megtudhatjuk, hogy Lukács és Althusser legalább egyszer találkozhattak egymással személyesen. (Erre az általam korábban nem ismert tényre Takács Ádám hozzászólása hívta fel a figyelmemet a Budapest Főváros Levéltárában 2023. május 23-án tartott *Budapesti Iskola – Narratívák* elnevezésű konferencián.) Az előbbi 1949. január 29-én *A Hegel-kutatás új problémái* címmel (Lukács 1987.) tartott előadást Párizsban; az akkori írásai alapján már ekkor is erősen antihegeliánus beállítottságú Althusser valószínűleg részt vett az előadáson, ugyanis arról az École normale supérieure kommunista hallgatóit összefogó Politzer-körnek írt, gépiratban fennmaradt összefoglaló – a műveit sajtó alá rendező François Matheron szerint – „kétségkívül" az ő műve (vö. Althusser 1994. 252.).

11 Althusser 1968. 87–129. (Althusser – Balibar – Establet – Macherey – Rancière 2018. 17–85.) és 130–263. (újraközli Althusser 1977. 15–50.) és Althusser 1967. (mindkettő: Althusser – Balibar – Establet – Macherey – Rancière 2018. 239–386.); az 1967-es olaszból készült fordítás – valószínűleg megjelenése helyének köszönhetően – szinte teljesen ismeretlen maradt a szélesebb hazai szakmai közönség számára.

12 Zsolnai 1984. A kiadvány másolatához a Rajk Szakkollégium Diákbizottságának jóvoltából jutottam hozzá.

13 Steiner 1981. 125.

Újból csak kvázi-emlékiratainak posztumusz megjelenése keltette fel igaza Althusser iránt az érdeklődést. Az *Avenir dure longtemps*-t Althusser 1985-be vetette papírra, de kiadására csak 1990-ben bekövetkezett halála után két évv került sor. Ebből már a megjelenés évében napvilágot látott egy hosszabb részlet *Valóság*ban,[14] amelynek fordítói bevezetője szerint Althusser „alighanem legm radandóbb műve" jelent meg. „[R]itkán látni milyen szoros a kapcsolat egy szerz gondolati konstrukciói és tudattalan mélyvilága között, mint épp Althuss esetében" – írja, majd hozzáteszi: „világos, hogy az életmű – gondoljunk csak a althusseri okfejtések rideg racionalizmusára, ijesztő elvontságára és zártságára [...] kétségbeesett kísérlet arra, hogy kontaktust, összhangot teremtsen a valós és tulajdon fantáziavilága között".[15]

Ugyanekkor a *Magyar Narancs* hasábjain egy nemrég elhunyt filozófus a k vetkezőképpen fogalmazott: „A könyv talán nem ér föl Rousseau vallomásaiv – elvégre Althusser nem volt nagy filozófus", viszont „kevés ilyen fontos doku mentummal rendelkezünk a modernség patológiájából". Értékelése szerint „kegyetlen, hideg őrült" és „teljesen flúgos" Althusser „emberré válása és vo taképpeni filozófiai pályája" feleségének meggyilkolása után kezdődött csak el. Néhány évvel később pedig a *Világirodalmi lexikon* rendszerváltás után megjele pótkötetében bukkant fel a következő sejtelmes megállapítás: „Bírálói morál alapállásával is szembefordultak, így például L. Kołakowski elítélő szavai szálló igévé váltak: »Inkább az ördög, mint Althusser«".[17]

Mindez meglehetősen reprezentatívnak tekinthető abból a szempontbó hogy Althussert miként „érzékelte" a filozófiai élet: habár műveire továbbra hivatkoztak, alapvetően mégis az a felfogás bizonyult meghatározónak, hog Althusser felelnivaló gyilkos. Ahogy Bagi Zsolt az egyik Althusser-tanítvár magyarul megjelent kötetéről írt recenziójának „filozófiatörténeti kitérőjébe összefoglalta:

> [Althussert] „ortodoxizmusa" megakadályozta, hogy továbblépjen a strukturalis úton, és megragadt a meghaladott filozófiai és politikai nézetek dohos előszobá ban. Ráadásul 1980-ban pillanatnyi elmezavarának következtében megfojtotta saj feleségét, és noha felmentették a bűncselekmény elkövetésének vádja alól, e tett vel maga bizonyította a marxisták állatias kegyetlenségét. E végtelenül tudatlan leegyszerűsítő interpretáció kétségkívül majd mindenki számára megspórolható tette szövegeinek olvasását, és elégségesnek mutatkozott néhány írásába belené ve tenni róla lekicsinylő kijelentéseket. [...] Ki vette komolyan a magyar filozófi

14 Ezen kívül még egy, az előbbit részben fedő részlet olvasható magyarul: Althusser 2005. (újraközl Althusser 2012).

15 Althusser 1992. 98–99.

16 Tamás 1994. 438.

17 Kicsi – Mezei 1996. 35. Hogy Althusser emlegetett „morális alapállása" pontosan mire is vonatkozi az éppúgy rejtély számomra, akárcsak meg nem nevezett bírálóinak kiléte, az idézet forrását pedig legnagyob sajnálatomra sehol sem találtam. Az általam megkérdezett lengyelek – bár formailag és tartalmilag egyaránt k rakterisztikusnak tartották – nem hallottak erről a szállóigéről; mindettől függetlenül Kołakowskitól Althusse kritika olvasható angol nyelven (Kołakowski 1971).

életben azt a kritikát, amelyet Althusser expliciten Lukács ellen, illetve áttételesen és tulajdonképpen azt megelőlegezve a Lukács-iskola antropologizmusa ellen fogalmazott meg?[18]

Ezen az állapoton – az ideológiai apparátusokról szóló töredék fordításait[19] leszámítva – mindössze az anglofón szakirodalmon (azon belül is elsősorban Slavoj Žižek népszerű művein) keresztül begyűrűző althusseriánus alapvetések térnyerése, valamint az *Olvasni* A tőkét első magyar kiadásának 2018-as megjelenése[20] látszik érdemben változtatni.

III.

De mégis kit érdekel mindez? Mit számít az, hogy az amúgy sem csekély számú marxista filozófus közül ki volt puszipajtás és ki volt kivel olyan rosszban, hogy egymás létezését se ismerjék el (már ha egyáltalán tudtak egymásról)? Azt is el kell ismerni, hogy ellentétben némely kortársával, Althusser messze nem tartozik a Magyarországon gyakran idézett szerzők közé, még ha kár is volna tagadni, hogy legnagyobb hatású ideológiakritikai gondolatai ennek ellenére szinte – olykor talán már túlontúl kevéssé reflektált – alapvetésszámba mennek. Emellett az sem különösebben meghökkenésre okot adó helyzet, hogy sem Lukács, sem Althusser nemigen reagáltak érdemi kritika formájában egymás gondolataira, sőt – ha már úgyis a hiány kérdését igyekeztem a dolgozat középpontjába helyezni – tulajdonképpen máséra sem igazán.[21]

A történeti bevezető megírása és a szerzők nevével fémjelzett irányzatok egymásra adott reakcióinak hiányából kifolyólag – nem mellesleg elkerülendő, hogy munkám végeredménye kizárólag a leírásban merüljön ki – előadásom sutább eredeti címválasztásából („Utazás a Párizs–Budapest gyorson") talán kihámozható szándékaim is némileg megváltoztak. Szeretnék ezért néhány további szempontot felvetni, valamint – remélhetőleg és szelíden ikonromboló attitűddel – némi vitát generálni azt illetően, hogy egyrészt pontosan mi is volt a két filozófus egymáshoz való viszonya, másrészt pedig arról, hogy a marxi dialektika – egy

18 Bagi 2012. 160.

19 Althusser 1996 és Althusser 2023.

20 A több mint fél évszázaddal megkésett megjelenés azonban – hasonlóan sok más, magyarul csak hosszas várakozást követően elérhetővé vált műhöz – összezavarta az időt, így aligha meghökkentő, hogy az 1960-as évek szócsatái ekkor már kevesebbeket inspiráltak: az *Olvasni* A tőkét-ről ismereteim szerint mindössze egy recenzió (Kiss 2019.), illetve a megjelenésnek apropóján egy nagyobb lélegzetvételű tanulmány (Zsupos 2020.) született.

21 Üdítő kivétel ebből a szempontból Althussernek a *Marxism Today* hasábjain 1972-ben lezajlott vitája John Lewisszal, amelynek terminológiai hozadéka lett az „alany nélküli folyamatként" felfogott történelem fogalma (Lewis 1972a, Lewis 1972b, Althusser 1972a és Althusser 1972b; Althusser válaszának részleteit lásd: Althusser 1977. 190–197.). Ettől függetlenül Takács Ádámnak az *Olvasni* A tőkét-hez írt előszava kiemeli, hogy „teljesen figyelmen kívül hagyta" például a Frankfurti Iskola tevékenységét (Althusser – Balibar – Establet – Macherey – Rancière 2018. 13.) A frankfurtiak althusseriánus szellemben való bírálatáért lásd: Therborn 1972.

althusserianizmussal élve – „specifikumával" kapcsolatos elképzeléseik mennyi relevanciával bírnak napjainkban.

Erre saját, partikuláris érdeklődésemen túl az késztetett, hogy a két filozófus munkásságának és iskoláik kontrasztba állítását szükségessé teszi az is, hogy Lukács és Althusser akárcsak felületes összehasonlítása – a kirívó ellentéteken túl – több figyelemreméltó hasonlóságot is feltár. Mindenekelőtt mindketten halálukig párttagok voltak, amelynek fontosságát – pontosabban a mozgalomhoz fűződő kapcsolatukat és annak történetiségét – munkásságuk megértéséhez nem lehetséges túlhangsúlyozni; ezzel összhangban pedig feltétlenül bíztak az akkor létezett szocializmusban megtestesült történelmi lehetőségben. Emellett mindkét filozófus következetes antisztálinista volt, és mint ilyenek sosem szűnő elégedetlenkedéssel figyelték mindazt, ami a desztalinizáció jelszavával végbement vagy éppen nem ment végbe. Harmadsorban pedig sorsuk iróniája – és ez hagyatékuk szempontjából aligha feledhető tény –, hogy végül mind Lukács, mind Althusser tanítványaik által elhagyott, elméleti magányban megöregedett és eszményeik megvalósulásában, ha nem is teljesen, de többnyire megcsalatott gondolkodókká váltak.

Ezen a ponton azonban különleges jelentőséget nyer a *Történelem és osztálytudat*, pontosabban az abban Marxnak tulajdonított dialektikakép és ennek a hazai filozófiai diskurzusban játszott szerepe. Ugyanis, a marxi dialektika specifikumát illető, enyhe túlzással végső soron Hegelhez való viszonyukra redukálható különbségeik azok, amelyek szinte végletesen választják el egymástól a két gondolkodót: ami Lukácsnál Hegeltől származó egység, az francia kollégájánál radikális szétválasztás.[22]

IV.

A dialektikus materializmus értelmezése – elfogadása vagy netán hasznavehetőségének tagadása – a marxista filozófusok egyik fő csatatere volt a desztalinizáció éveitől kezdődően, így az Althusser és Lukács által képviselt felfogások is itt tértek el leginkább egymástól.

Márkus már említett vitacikkében a kodifikáltsága révén leginkább elterjedt álláspontot „terjedelmiként" határozta meg a szónak abban az értelmében, hogy a marxista filozófia és „a valóság, azaz a természet, a társadalom és a gondolkodás legáltalánosabb törvényeinek tudományaként"[23] felfogott dialektikus materializmus közé egyenlőségjelet tesz. Értelmezése szerint ezáltal a marxista filozó

22 Forczek Ákosnak és Mesterházi Miklósnak a *Történelem és osztálytudat* legújabb kiadása elé írt beveze szerint „aligha van szenvedélyesebben vitatott marxológiai probléma annál, hogy milyen elméleti státusz i meg *A tőké*ben és előmunkálataiban »alkalmazott« dialektikus módszert", a döntő nehézség pedig abból adó hogy „Marx sem jutott nyugtalanító módszertani kérdései végére, ráadásul a többször is újratervezett fő popularitása érdekében bevallottan »a módszer elrejtésére« törekedett". Lukács 2023. 19–20.

23 Márkus 1968. 1115.

tárgya és feladata a szaktudományok által tanulmányozott partikuláris jelenségekből a természet, a társadalom és a gondolkodás legáltalánosabb törvényszerűségeit feltárni („kiterjeszteni"). Ez a Márkus által Engels és Lenin egyes filozófiai munkáira, elsősorban az *Anti-Dühring*re és a *Materializmus és empiriokriticizmus*ra visszavezetett koncepció pedig egy „standard" változatot nyert a sztálinizmus éveiben. Ezzel párhuzamosan létezik „a marxista filozófia azon felfogása, amelyet »társadalomontológiainak« nevezhetnének s amely elsősorban Lukács György kései munkásságában nyert kifejtést", középpontjában pedig a munka „mint tárgyiasulás és elsajátítás állandóan megújuló dialektikus egysége"[24] áll, és Márkus maga is bevallottan ezt az értelmezést képviselte.

Habár Márkus maga nem nyom „terjedelmi" matricát Althusser homlokára, a felületes olvasat alapján elterjedt sztálinizmus vádja őt sem kerülte el. Erre Takács Ádám a következőképpen utal az *Olvasni A tőkét* előszavában:

> Althusser munkájának magyar megjelentetését [...] a hazai marxista filozófia olyan képviselői szorgalmazták, akik szöges ellentétben álltak Lukács György és az általa vezetett budapesti iskola (Fehér Ferenc, Heller Ágnes, Márkus György, Vajda Mihály) filozófiai álláspontjával, és gyakorlatilag ideológiai harcot folytattak ellene. Ehhez az ideológiai harchoz jött kapóra Althusser elmélete, akinek [...] álláspontja éppen ellentéte volt a lukácsi iskola ekkoriban képviselt törekvéseinek. [...A]z althusseri gondolkodás a hazai terepen legtöbbször a dogmatikus és „szcientista" marxizmus képviselőjeként került említésre.[25]

Joggal merül fel a kérdés, hogy Althusser ilyen jellegű mobilizálhatósága ugyan mit mond el filozófiájáról. Hogy a kérdés filozófiai jelentőségével maga is tisztában volt, ahhoz kétség sem fér, viszont azt is biztosra veszem, hogy Althussernek halvány fogalma sem volt arról, hogy ezek a mezőharcok miként bonyolódtak Magyarországon. Ha nem így lett volna, akkor például aligha adott volna okot Sztálin nyelvtudományi munkáinak megjelenése arra, hogy meglett emberként és – legalábbis egzisztencia szempontjából – befutott egyetemi tanárként korábbi, saját megfogalmazása szerint dogmatikus nézeteit felülvizsgálja.[26] Ez az önvizsgálat, majd a John Lewisszal folytatott vitát követő önkritika vezette a filozófiai sztálinizmussal való leszámoláshoz, amelynek egyik legfontosabb megállapításaival Dominique Lecourt Liszenko-könyvéhez írt 1976-os előszavában találkozhattak kortársai. Althusser megállapítása szerint „a sztálini elnyomó rendszer, a táborokkal együtt, továbbra is létezik a Szovjetunióban, akárcsak a sztálini gyakorlatok

24 Márkus 1968. 1117.

25 Althusser – Balibar – Establet – Macherey – Rancière 2018. 15. Őszintén szólva kétlem, hogy a Takács által említett ideológiai küzdelemben bárki is valós „fegyverként" tekintett Althusser műveire, különösen arra való tekintettel, hogy az előszó nem nevesíti a Lukács-iskolával „szöges ellentétben állókat", amit viszont Lehmann Miklós általa hivatkozott *Az elidegenedés- és antropológia-vita politikai összefüggései* című tanulmánya megtesz. Lehmann 1998. Mindez óhatatlanul is a pártállam *versus* Lukács-iskola leegyszerűsítő képzetét örökíti tovább, amely felosztás a filozófián kívül rekeszti a rendszer jobb híján „baloldalinak" nevezhető, de többnyire inkább csak sztálinistának vagy maoistának csúfolt ellenzékét.

26 Althusser 1968. 5–6.

lételemei a politikai, kulturális és közéletben", alapjukat pedig „ugyanaz az ökonomista irányvonal" biztosítja, amelyhez a desztalinizáció nevében „a szavakban élő humanizmus rémesen konformista és nehézkes fajtája" párosult.[27] Emellett azonban közelebbről is szemügyre veszi a sztálini hagyatékot, amelynek eredményeképpen kijelenti, hogy a Szovjetunióban és a világ legtöbb kommunista pártjában uralkodó filozófiai tendencia ugyancsak ontológiai jellegű.

> A dialektikus materializmus uralkodó változata – amely a materializmust az anyag ontológiájába fordítja, aminek „törvényeit" a dialektika fogalmazza meg és amely változat nem hajlandó elismerni, hogy a materializmus és a dialektika minden sikere annak köszönhető, hogy nem „törvényeket", hanem *téziseket* fogalmaznak meg – sikeresen folytatta pályafutását és továbbra is uralkodik.[28]

Mindezzel szemben az élete utolsó éveiben a témáról könyvterjedelemben nyilatkozó magyar kollégája[29] pusztán Sztálin személyének fontosságát és a Szovjetunió „atipikus" fejlődését hangsúlyozta (jelentsen ez utóbbi bármit is). Természetesen nem célom a két álláspontot a baloldalon szinte hagyományszámba menő diszkreditálásnak azon szintjére ráncigálni, ahol a sárdobálás fő kérdése, hogy „ma ki a sztálinista". De amennyire meggyőződésem, hogy Lukács nem volt kevésbé antisztálinista francia kollégájánál, éppen annyira elégtelennek tűnik kritikája, amely a tanítványa által társadalomontológiaiként aposztrofált megközelítés elégtelenségeiből egyenesen következett. Ahogy az Althusser-tanítvány Marta Harnecker fogalmazott:

> Althusser meg volt győződve arról, hogy ezek a problémák mindaddig megoldatlanok maradnak, ameddig az értelmiségiek az emberi nemről való elmélkedéssel foglalatoskodnak. Ezeket a problémákat csak anyagi feltételeik tanulmányozása révén lehet elemezni és megoldani, e feltételek pedig a szocialista országok termelési viszonyaiból következnek: a jogi tulajdon és a valóságos elsajátítás, valamint a sztálinizálódás és a termelőerők társadalmasításának foka közötti összefüggés hiányából, az ideológiai államapparátus előtt nem ismeretlen munkamegosztás problémájából, a párt és az állam közötti kapcsolatból, valamint annak következményeiből.[30]

Althusser emellett a filozófia szükséges lemaradásából következő tézisszerűséget állítja szembe az emberi lét bizonyos alapvető, nembeli adottságait feltételező lukácsi modellel. E hiány hangsúlyozása az ideologikusnak minősített humanista filozófiákkal szemben azonban nem bizonytalanság, hanem a filozófia mint elmélet és az osztályharc mint gyakorlat egységéből következik, hiszen azok „együvé tartoznak, mint a fogak és az ajkak".[31]

27 Althusser 1998. 242.

28 Althusser 1998. 244.

29 Lukács 1988.

30 Harnecker 1994. 327.

31 Althusser 1968. 317.

A kézikönyvekben és antológiákban végső formulát nyert – Althusser szerint ontologizáló, Lukács szerint pedig determinisztikus – „dialmat" az alapokig hatoló önvizsgálatot nem tekintette feladatának, ennek megfelelően pedig tökéletesen illik rá az az althusseri megfogalmazás, miszerint képviselői „formulákra hagyták a gondolkodást".[32] Éppen ezért érdemes Althusser dialektika-felfogásának egyik kulcsszövegéhez, a – Lukács-fitymáló lábjegyzete kapcsán már említett – *Ellentmondás és túlderminációról* című 1962-es tanulmányához fordulni. Írása több szempontból figyelemreméltó munka, amelyben a „feje tetejéről a lábára állított Hegel" marxi metaforájának szövegközeli elemzésével közelíti meg a problémát, mondván, hogy az így egyszerűen csak „megfordított" idealizmusból aligha lehet egy csapásra materializmus. A marxi dialektika „specifikumát" kutatva pedig mozgósítja a címben foglalt túlderminációt Freudtól kölcsönzött fogalmát, Mao Ce-tungnak *Az ellentmondásról* szóló, Tamás Gáspár Miklós által az *Olvasni A tőkét* bemutatóján „klasszikusként" aposztrofált tanulmányából[33] is ihletet merítve. De Althusser ezáltal nem a kincstári „dialmat" feltámasztójává válik, mindössze azt az alapvetést igyekszik kifejteni, hogy létezik autonóm tudományos tudás (mi több, ismeretként csak az létezik), akár az autonóm szubjektum feláldozása árán is (amely a történelmi-társadalmi jelenségek magyarázatában nemhogy nem lehet kiindulási pont, hanem voltaképpen maga is ilyen képződmény, e jelenségek egyike).[34] Erről az Althusser gondolkodásában leglátványosabban terminológiai útkeresésként lecsapódó tendenciáról pedig – ellentétben Tamás Gáspár Miklóssal – azt gondolom, nem csupán Marxnak a francia racionalista episztemológia jegyében való újraolvasása.

Mindez persze úgy tűnhet, hogy Althusser és köre pusztán újabb fejtetőről megfordítással visszatért a „forráshoz". A kép viszont félrevezető, hiszen ő sem tagadta el annak jelentőségét, hogy sem a kései Marx vagy Engels, sem Lenin nem hagytak hátra érdemben kidolgozott filozófiai hagyatékot. Ezt az űrt Althusser felismerni vélte, de a betöltésére még magát sem tartotta alkalmasnak. Ennek kapcsán pedig az életmű két további, méghozzá magyar vonatkozására szeretném felhívni a figyelmet.

V.

Lukács Györgynek nem csupán filozófiatörténeti jelentősége, hanem egyúttal az árnyéka is nagy. Napjaink magyar marxizmusértését alapjaiban határozta meg, és

32 Althusser 1968. 21.

33 Mao 1953. 435–501.

34 Az ilyen elemzés kitűnő példáját szolgáltatja Althusser a sztálinizmussal rokon gazdasági determinizmus kritikájával: „[A] túlderminációnem a történelem látszólag különleges vagy rendellenes helyzeteiből származik [...], hanem egyetemes, hogy a gazdasági dialektika sohasem hat vegytiszta állapotban, hogy a történelemben sohasem látjuk a felépítményt stb. alkotó tényezőket tisztelettudóan visszavonulni [...], hogy a dialektika királyi útján előrehaladhasson ökonómia őfelsége, mert ütött az óra." Althusser 1968. 41.

ezen állításokkal még az őt elutasítók is kétségkívül egyetértenek. Ezen túlmenően Lukács egyben kissé amolyan fétissé is vált: a Társadalomelméleti Kollégium évfordulós konferenciáján árusított pólóktól és vászonszatyroktól kezdve egészen a *Mérce* „Állj a lázadók közé!"-kampányáig Lukács az „autentikus" marxizmus arca. Deleuze kifejezésével élve, e *devenir* egyik kulcsmozzanata pedig nem volt más, mint a *Történelem és osztálytudat* dialektika-fogalmának ha nem is kritikátlan, de mással kontrasztba nemigen állított univerzalizálása.[35] Ennek eredménye végső soron a problematizálás merőben ontológiai karakterének hangsúlyozása volt – a politikai implikációk rovására (ebbéli meggyőződésem azon az előfeltevésen alapul, hogy a marxista *filozófiai* művek egyik sajátossága, hogy van *politikai* címzettjük). És bár e vetületek valós viszonya olyannyira összetett, hogy az magától értetődő módon saját és elmélyült elemzést kíván meg, amolyan „archeológiai" hozzájárulkásképpen említenék meg két magyar gondolkodót, akiknek művei különböző formában, de hatást gyakoroltak az Althusser-körre.

A magyar származású, de Franciaországban Georges Politzer néven ismertté vált Politzer György filozófus-pszichoanalitikusnak a párizsi munkásegyetemen tartott előadásai posztumusz jelentek meg *A filozófia alapelemei* címmel,[36] miután a német megszállás idején meggyilkolták; Althusser tagja volt annak az École normale supérieure kommunista hallgatóit összefogó körnek, amelyik az ő nevét viselte. Habár műve alapján Politzer első ránézésre aligha tűnik többnek a sztálini Szovjetunió egyik-másik apologétájánál – ráadásul dialektika-felfogása is erősen hasonlít a kanonizált változathoz –, szellemi teljesítménye mégis több szempontból figyelemreméltó: Politzer egyrészt erős kritikával illeti a dialektika „törvényeinek" könnyedén determinisztikus elképzelésekhez vezető abszolutizálását, másrészt pedig – a harmadik Feuerbach-tézisben megfogalmazott kívánalmakkal összhangban – hangsúlyozza az ismeretszerzés párbeszédjellegét és lezáratlanságát (*A filozófia alapelemei*ben pedig ehhez az aspirációhoz méltó demokratikus előadásmód társul, amelyre igen jól rímel, hogy az egyetlen magyar kiadás egy „nyelvi munkaközösség" fordítása). Emellett, bár több szempontból is megkérdőjelezhető eljárás volna egy-egy althusseri gondolatot közvetlenül Politzertől eredeztetni, mégis nem egyszer feltűnő a hasonlóság munkáik között (például a természettudományos kutatások elsődleges filozófiai jelentőségével kapcsolatos gondolataikat illetően).

Sándor Pál *A dialektika története* című fogalomtörténeti műve szintén bizonyíthatóan hatott Althusserre és iskolájára. Az 1943-ban hamisítatlan mozgalmi kiadványként félillegálisan, magánkiadásban publikált kötet[37] négy évvel később

35 Értve a „más" alatt akár a kései Lukács önkritikus olvasatát is. Az életmű történetisége finomságainak érzékeltetése szempontjából ezért nem is bűn, hanem hiba volt a *Történelem és osztálytudat* most megjelent új kiadásából (Lukács 2023.) kihagyni Lukács 1967 márciusában írt, *Marxista fejlődésem* című utószavát (Lukács 1971. 695–735.), amelynek közlését Lukács „feltétlenül szükségesnek" érezte (738.).

36 Politzer 1949.

37 A kötet egyik kortörténeti különlegessége, hogy a Marx és Engels utáni materialista dialektikát tárgyaló fejezetének jelentős részét egy bizonyos Uljanov filozófiájának szenteli (Sándor 1943. 84–89.); kétségkívül nem segítette volna a brosúra megjelenését, ha az illető ismertebb mozgalmi nevén, azaz Leninként került volna említésre.

a Lukács és Sartre műveit is kiadó Nagel *Pensées* nevű sorozatában jelent meg franciául.[38] Sándor könyve Politzer előadásaihoz hasonlóan egységes, engelsi-lenini alapokon álló dialektikafelfogást közvetít, hivatkozási alapját pedig kizárólag a kortárs német nyelvű diskurzus adja. Mindazonáltal már megjelenik benne Feuerbach kapcsán az antropologizálás vízválasztó fogalma, amely egyrészt Lukácsnál mint pozitív mozzanat jelenik meg kései esztétikájának már legeslegkorábbi előmunkálataiban is, másrészt viszont Althussernél konzisztensen a marxi életmű „megéréséhez" vezető út egyik legfőbb akadályaként tűnik fel. *A dialektika története* ajánlott irodalomként tűnik fel Althusser tanítványainak a fogalmat magyarázó *Encyclopædia Universalis*-szócikkében,[39] a két spanyol nyelvű kiadáshoz[40] pedig minden bizonnyal hozzásegíthették az olyan latin-amerikai tanítványok, mint az Althusserről korán monográfiát író argentin Saül Karsz,[41] vagy a történelmi materializmus althusseriánus felfogását tankönyvszerűen összefoglaló, már említett chilei Harnecker[42] (e befogadástörténethez érdekes adalék, hogy maga Sándor viszont láthatólag egyáltalán nem törekedett könyvének magyarországi újrakiadására).

A kiválasztott nevek természetesen nehezen volnának összekalapálhatók egységes hagyománnyá, de nincs is ilyen szándékom. Célom felsorolásukkal nem ez, hanem annak kiemelése, hogy a Lukácséval úgymond rivális, de összességében mégiscsak „korszerűtlenként" megörökölt dialektikafelfogások léteztek és *hatottak* – szemben azzal a látszólagos közmegegyezéssel, miszerint filozófiának csupán az előbbi számít. E kiváltságos pozíció eredetének feltárására azonban nem vállalkozhatok. Nem pusztán azért, mert sejtésem szerint intézményesülése folytán inkább tartozik ennek elvégzése a filozófián kívüli diszciplínákra, hanem azért sem, mert pusztán a „terjedelmiség" korábbi egyeduralmára adott érthető reakcióként felfogni szinte már lekicsinylésszámba menne.

Mindennek a tétje nem kicsi. Amennyiben élünk azzal a Márkus által megfogalmazott feltételezéssel – amit aligha kérdőjelez meg a Lukács-tanítványok szinte mindegyikének liberális fordulata –, hogy „megszűnik a *marxista* filozófia ott, ahol elméletileg elvetik a marxizmusnak mint *társadalmi mozgalomnak* alapvető célkitűzéseit",[43] akkor számot kell vetni azzal a megállapítással is, amit a *Történelem és osztálytudat* francia fordítója, Kosztasz Axelosz fogalmazott meg: „A *Történelem és osztálytudat*, a XX. századi marxista gondolkodás egyik központi műve anélkül szorult ki mind a történelemből, mind az osztálytudatból, hogy a munkásosztályra bármilyen hatást gyakorolt volna."[44] Természetes, hogy a „terjedelminek" csúfolt marxizmus filozófiai érvényességét nem a politikai

38 Sandor 1947.
39 Balibar – Macherey 1979. 537.
40 Juan José Sebreli franciából készített fordításában kétszer is megjelent *Historia de la dialéctica* címmel Buenos Airesben (1964-ben a Siglo Veinte, 1986-ban pedig a Leviatan kiadásában).
41 Karsz 1974.
42 Harnecker 1974.
43 Márkus 1968. 1124.
44 Lukács 1960. 5.

gyakorlat sikeressége hivatott eldönteni – amely sikerességet a szocialista projektből megvalósultak maradandósága amúgy is alapjaiban kérdőjelez meg –, azonban a világ értelmezésétől a megváltoztatásáig tartó útnak legalábbis a feltételezése aligha kapcsolható ki egy magát marxistának nevező filozófiából. Éppen ez, tehát a marxista filozófia ambíciói és azok megvalósításának eszközei között feszülő ellentét késztette Althussert és tanítványait, hogy a megörökölt fétisekkel leszámoljanak.

Mindezért azt kell mondanom, hogy nem csupán egy kérdéskör elmaradt kiés feldolgozásáról van szó (és természetesen kizárólag a Budapesti Iskola aligha számonkérhető ezért), hanem hogy a több mint fél évszázaddal ezelőtt, *többek között* Althusser által is megfogalmazott kérdésekre és aggodalmakra nemigen érkezett, ha nem is feltétlenül megnyugtató, de legalábbis érdemi válasz. És bármennyire is megkerülhetetlen mű a *Történelem és osztálytudat*, amely elidegenedés-koncepciójának korszakos jelentőségét butaság volna tagadni, a válaszokat aligha benne fogjuk megtalálni.

Hivatkozott irodalom

Althusser, Louis – Balibar, Étienne – Establet, Roger – Macherey, Pierre – Rancière, Jacques: *Olvasni* A tőkét. Budapest: Napvilág Kiadó. 2018.

Althusser, Louis – Balibar, Étienne – Establet, Roger: *Lire* Le Capital. 1–2. Paris: Maspero. 1966.

Althusser, Louis: A jövőnek soká lesz vége. *Café Bábel* 15 (2005) 49–50. sz. 19–25.

Althusser, Louis: A jövőnek soká lesz vége. *Café Bábel* 22 (2012) 69. sz. 25–32.

Althusser, Louis: A jövőnek soká lesz vége. *Valóság* 35 (1992) 11. sz. 98–108.

Althusser, Louis: *Écrits philosophiques et politiques*. 1. Paris: IMEC – Stock. 1994.

Althusser, Louis: *Écrits philosophiques et politiques*. 2. Paris: IMEC – Stock. 1997.

Althusser, Louis: Egy helyes történelem-felfogásért! *Tájékoztató. Filozófia, politikai gazdaságtan, tudományos szocializmus* 14 (1967) 1. sz. 167–188.

Althusser, Louis: Ideológia és ideológiai államapparátusok. *Cirka* (2023) URL: https://epa.oszk.hu/02900/02982/00009/pdf/EPA02982_cirka_2023_01_07.pdf.

Althusser, Louis: Ideológia és ideologikus államapparátusok. In. *Testes könyv*. 1. Szeged: Ictus – JATE Irodalomelmélet Csoport. 1996. 373–412.

Althusser, Louis: *L'Avenir dure longtemps*. Paris: IMEC – Stock. 2007.

Althusser, Louis: *Marx – az elmélet forradalma*. Budapest: Kossuth Kiadó. 1968.

Althusser, Louis: Marxizmus és humanizmus. *Valóság* 8 (1965) 11. sz. 31–41.

Althusser, Louis: *Olvassuk Marxot*. Bukarest: Kriterion. 1977.

Althusser, Louis: *Positions*. Paris: Éditions sociales. 1976.

Althusser, Louis: Reply to John Lewis. 1. *Marxism Today* 16 (1972a) 10. sz. 310–318.

Althusser, Louis: Reply to John Lewis. 2. *Marxism Today* 16 (1972b) 11. sz. 343–349.

Althusser, Louis: *Solitude de Machiavel*. Paris: PUF. 1998.

Bagi Zsolt: *Helyi arcok, egyetemes tekintetek*. Miskolc: Műút. 2012.

Balibar, Étienne – Macherey, Pierre: Dialectique. In. *Encyclopædia Universalis*. 5. Paris: Encyclopædia Universalis France. 1979. 533–537.

Bouffard, Alix – Feron, Alexandre: Ortodox marxizmus vagy nyugati marxizmus? *Eszmélet* 23 (2021) 131. sz. 72–93.

Harnecker, Marta: Althusser and the "Theoretical Antihumanism" of Marx. *Nature, Society, and Thought* 7 (1994) 3. sz. 325–339.

Harnecker, Marta: *Les Concepts élémentaires du matérialisme historique*. Bruxelles: Contradictions. 1974.

Karsz, Saül: *Théorie et politique*. Paris: Fayard. 1974.

Kicsi Sándor András – Mezei Balázs: Althusser. In. *Világirodalmi lexikon*. 19. Budapest: Akadémiai Kiadó. 1996. 34–36.

Kiss Viktor: Hogyan olvassuk *A tőkét*? Új Egyenlőség (2019) URL: https://ujegyenloseg.hu/hogyan-olvassuk-a-toket-kezikonyv-radikalis-gondolkodoknak.

Kołakowski, Leszek: Althusser's Marx. In. *Socialist Register*. 8. London: Merlin. 1971. 111–128.

Lehmann Miklós: Az elidegenedés- és antropológia-vita politikai összefüggései. (1998) URL: https://lehmann.hu/lm/elidegen.pdf.

Lewis, John: The Althusser Case. 1. *Marxism Today* 16 (1972a) 1. 23–28.

Lewis, John: The Althusser Case. 2. *Marxism Today* 16 (1972b) 2. 43–48. és 35.

Lukács György: *A demokratizálódás jelene és jövője*. Budapest: Magvető. 1988.

Lukács György: A Hegel-kutatás új problémái. *Magyar Filozófiai Szemle* 31 (1987) 3. sz. 490–515.

Lukács György: *Történelem és osztálytudat*. Budapest: Gondolat Kiadó. 2023.

Lukács György: *Történelem és osztálytudat*. Budapest: Magvető. 1971.

Lukács, Georg: *Histoire et conscience de classe*. Paris: Minuit. 1960.

Mao Ce-tung válogatott művei. 2. Budapest: Szikra Könyvkiadó. 1953.

Márkus György: Viták és irányzatok a marxista filozófiában. *Kortárs* (1968) 7. sz. 1109–1128.

Politzer, Georges: *A filozófia alapelemei*. Budapest: Szikra Könyvkiadó. 1949.

Sándor Pál: *A dialektika története*. Budapest: K. n. 1943.

Sandor, Paul: *Histoire de la dialectique*. Paris: Nagel. 1947.

Schiwy, Günther: *Der französische Strukturalismus*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt. 1969.

Steiner, George: Egy szellemi korszak vége Franciaországban. *Valóság* 24 (1981) 1. sz. 125–126.

Tamás Gáspár Miklós: A filozófus mint gyilkos. In. Tamás Gáspár Miklós: *Másvilág*. Budapest: Új Mandátum Könyvkiadó. 1994. 437–439.

Therborn, Göran: A frankfurti iskola. *Valóság* 15 (1972) 4. sz. 31–40.

Tóth Károly – Zsellér Anna: „Tulajdonképpen Lukácsnak köszönhetem, hogy Lukács-kritikus lettem…": Beszélgetés Radnóti Sándorral. *1749* (2023) URL: https://1749.hu/flow/interju/tulajdonkeppen-lukacsnak-koszonhetem-hogy-lukacs-kritikus-lettem.html.

Zsolnai László (összeáll.): *Louis Althusser és a társadalomtudományok*. Budapest: MKKE Rajk László Szakkollégium. 1984.

Zsupos Norbert: *A tőke* filozófiája. *a szem* (2020) URL: https://ujszemorg/2020/09/25/a-toke-filozofiaja.

DOI: 10.70831/TO100.13

Weiss János

A Történelem és osztálytudattól A felvilágosodás dialektikájáig

„Az, hogy egy könyv megjelenése után [száz] évvel [...] konferenciára gyűlünk össze, olyan tény, amely önmagáért beszél. A [*Történelem és osztálytudat*] aktuális, és erre a konferenciára sem került volna sor, ha ez nem így volna."[1] Ebben az írásban a *Történelem és osztálytudat* hatástörténetének egyik legfontosabb epizódját körvonalazom, azt, hogy e mű hogyan hatott *A felvilágosodás dialektikájá*ra, illetve, hogy miként bírálta Horkheimer és Adorno Lukács könyvét.

A *Történelem és osztálytudat* a 20-as évek egyik legnépszerűbb könyve: mind a forradalmárok, a Kommunista Párt teoretikusai, mind pedig a baloldali orientáltságú filozófusok buzgón recipiálták.[2] Lukács könyve mind a keleti, mind a nyugati marxizmus alapvető dokumentumává vált. Egyszerre tartalmaz jelentős filozófiai, kordiagnosztikai koncepciót, és tartalmazza a Kommunista Párt elméletét is. A könyv recepcióját persze már a kezdetektől megtépázta, hogy mindkét oldal számára már csak azért is gyanús volt, mert a mindenkori másik oldal úgyszintén használhatta. Valamint Lukács maga is (legkésőbb a moszkvai emigrációtól kezdve) keleti marxistává vált, aki persze a maga nyugati gyökereit sohasem tudta megtagadni. Mindenesetre, amikor a szóban forgó könyv – a német diákmozgalmak által inspirálva – 1968-ban németül (majd magyarul 1971-ben) újra megjelenik, Lukács már nem szerette a maga alkotását, és meg is próbálta „eldugni" az „Utam Marxhoz" címszava alá. Az 1967-es előszónak ezt a címet adta: „Marxista fejlődésem: 1918–1930"; és a *Történelem és osztálytudat* dolgozatai mellé válogatott tanulmányokat is felvett. „Amikor most e kötetben kiadom e korszak (1918–1930) legfontosabb dokumentumait, mindenekelőtt [...] a kísérletjellegüket akarom hangsúlyozni, és

1 Schnädelbach 2004. 234. (Ezeket a szavakat Schnädelbach mondta azon az amszterdami konferencián, amelyet *A felvilágosodás dialektikája* megjelenése után negyven évvel rendeztek. Ezeket a sorokat illesztettem rá a *Történelem és osztálytudat*ra.)

2 Lásd ehhez a Krausz Tamás és Mesterházi Miklós négykötetes szöveggyűjteményét: *A »Történelem és osztálytudat« a 20-as évek vitáiban.* Krausz – Mesterházi 1981.

semmiképpen sem kívánok nekik időszerűséget tulajdonítani."[3] Érezzük tehát: Lukács a legszívesebben visszavonná és megtagadná e művét, a *Történelem és osztálytudat*ot: negyvennégy évvel később már csak dokumentum-értéket látott benne. És Lukács e ponton már maga is két irányba érvel: a nyugati és a keleti marxizmus felé úgyszintén. A keleti marxistáknak (akiknek időközben meghatározó teoretikusa lett) ezt üzeni:

> Mindenekelőtt szembetűnő, hogy a *Történelem és osztálytudat* [...] objektíve olyan tendenciát képvisel a marxizmus történetében, amely [...] a marxizmus ontológiájának az alapzatai ellen irányul. Arra a tendenciára gondolok, amely a marxizmust kimondottan társadalomtannak, társadalomfilozófiának fogja fel, és a marxizmusból a természetre vonatkozó [állásfoglalásokat] ignorálja.[4]

Lukács tulajdonképpen a maga társadalomontológiai projektjét tartja szem előtt, és a *Történelem és osztálytudat*hoz képest a szakítást hangsúlyozza. A nyugati marxistáknak Lukács csak „odaszól": „mindenekelőtt a francia egzisztencializmusban, és ennek szellemi környezetében találkozhatunk [ezzel a művel, a *Történelem és osztálytudat*tal]".[5] Lukács mintha tudomást sem venne művének a Frankfurti Iskolában bekövetkezett recepciójáról, illetve a diákmozgalmakat sem említi.[6]

I.

Most kezdjük az összevetést: a két könyv megjelenését két évtized választja el egymástól; mi történt ebben a két évtizedben? A nácizmus uralomra került, ennek következményei a világháború és az emigráció, eközben a szovjetkommunizmus is elvesztette vonzerejét (legkésőbb André Gide 1936-ban megjelent naplója után).[7] E körülmények meghatározzák a recepciót; de még mielőtt ezt közelebbről megnéznénk, arra szeretnék rámutatni, hogy a Frankfurti Iskola köréhez tartozó gondolkodók már a 20-as, 30-as években is nagy lelkesedéssel írtak Lukács könyvéről.

A 20-as évek közepe táján Walter Benjamin *Könyvek, amik élők maradnak* cím alatt írt Lukács művéről (is): „A könyv egyedülállósága arra a biztonságra épül, amellyel a filozófia kritikus szituációjában [...] és az esedékes konkrét

3 Lukács 1971. 695.

4 Lukács 1971. 705.

5 Lukács 1971. 705.

6 A hetvenes évek második felében kezdődtek a Frankfurti Iskola és a „kritikai elmélet" történetére vonatkozó kutatások. Részben erre adott válaszként fogalmazta meg Habermas a Lukácsra, illetve a Max Weberre való visszanyúlás szükségességét egy nagyon beszédes című fejezetben: „Lukácstól Adornóig: a racionalizálódás mint eldologiasodás". Lásd Habermas 1981. 455.

7 Lásd Gide 1989.

forradalomra tekintettel [...] kimondja a teoretikus megismerés végső szavát."[8] Benjaminnak az tetszett a leginkább, hogy Lukács a filozófia egy válságos korszakában, és az esedékes forradalmi praxist szem előtt tartva, filozófiailag érvényes módon meg tudott szólalni: teoretikusként és forradalmárként. Benjamin megjegyzéséből érezhető: a kettő egyesítése már akkor sem volt magától értetődő. Egy igazán jelentős és kiterjedt korai recepcióra Herbert Marcuse dialektikáról szóló írásaiban került sor. (Marcuse eredetileg Heidegger tanítványa volt,[9] és a harmincas évek legelejétől lett a frankfurti *Institut für Sozialforschung* munkatársa.) A marxizmuson belüli dialektikáról írja:

> Egyesek számára csak egy „történetileg feltételezett maradvány", amely Marx hegelianizálásának eredménye, és ezért mindenféle kár nélkül kidobható a marxizmus elméletéből és gyakorlatából; és ez még a marxizmus hasznára is válik. Mások számára a marxizmus lényeges része, de – és ez most a döntő – ami Marxnál még a történelmi mozgalom értelme és lényege volt, az most teherré válik: egy rossz dialektikával minden hibát, minden visszalépést igazolni lehet, mint a dialektikus mozgás szükségszerű elemét [...].[10]

Marcuse soraiból érezhető, hogy máris túl vagyunk azon a lelkesültségen, amely a *Történelem és osztálytudat*ot átjárja, és amelyet Lukács 1967-ből visszatekintve így írt le: „a forradalmi gyakorlat koncepciója ebben a könyvben valami éppenséggel fellengzős vonást kap, amely jól megfelelt az akkori baloldali kommunizmus messianisztikus utópizmusának [...]."[11] A dialektika vagy fölösleges maradvány, vagy pedig vissza lehet élni vele – jól látható, hogy ez a felosztás nem esik egybe a keleti és a nyugati marxizmus választóvonalával. A „messianisztikus utópizmusnak" vége, most egy elméleti rekonstrukció keretei között meg kellene alkotnunk a dialektika általános teoretikus koncepcióját. Ezután következik egy nagyszabású áttekintés Platóntól Hegelig,[12] a következő eredménnyel (amelyet Marcuse tézisekben foglal össze):

> A dialektika nem valamilyen filozófiai vagy szociológiai elméletben megalapozott módszer vagy megismerési forma, és nem is a megismerés valamifajta metodológiája, hanem magának a létezőnek egy bizonyos létmódja. Csak akkor és amennyiben a létezőnek egy bizonyos létmódja dialektikus, lehet az erre a létmódra irányuló kutatás – és csak ez – dialektikus.[13]

8 Benjamin 1981. 93.

9 Van egy másik Heidegger-tanítvány is, aki nagyon elismerően nyilatkozott Lukács könyvéről: Karl Löwith egy Marxról és Max Weberről szóló hosszú tanulmányának egyik lábjegyzetében írja: Lukács művében „a marxi áruelemzés principális jelentősége és struktúrája egy Hegelen iskolázott Marx-értelemzés keretei között került először kidolgozásra". Löwith 1981. 132.

10 Marcuse 1981. 177.

11 Lukács 1971. 707.

12 Ennek részleteibe itt nem tudok belemenni, csak meg szeretném említeni, hogy Rüdiger Bubner *A dialektika mint topika* című könyvében is ezt a programot követi. Lásd Bubner 2022.

13 Marcuse 1981. 190.

Ez volt az összefoglalás első tézise, egy erőteljes heideggeriánus frazeológiában megfogalmazva. (Ezt így tulajdonképpen maga Heidegger is mondhatta volna, és nem is csak a nyelv miatt, hanem azért, mert jellemző volt rá, hogy egy problémát szeretett beolvasztani abba, amivel általában és éppen foglalkozunk.) „Nem minden létező a maga létmódja szerint dialektikus, hanem csak az, amelynek a léte a történetiség."[14] Ez a második tézis is használja a heideggeri fogalmakat, de ez a tézis már egyértelműen kiáll a lukácsi koncepció mellett és annak recepciójáról tanúskodik.

Adorno a Kierkegaard-ról szóló habilitációs írásában Lukácsra úgy hivatkozik, mint Hegel „materialista interpretátorára", aki megmutatta, hogy a dialektikában „a hamis fogalmakat – a maguk egyoldalúságában – meg kell szüntetni/meg kell haladni. Ez a meghaladási folyamat azonban egyúttal szükségessé teszi, hogy ezeket az – egyoldalú, elvont és hamis – fogalmakat szakadatlanul alkalmazzuk; a fogalmakat így nem a definíciók, hanem inkább a módszertani funkciók [...] juttatják jelentéshez".[15] Talán már ebből is kihámozhatnánk a materialista dialektika meghatározó vonásait. Mindenekelőtt eltűnik a dialektika teleologikussága: a dialektikus folyamat már nem az abszolútum felé mutat – egy nyitott folyamattá vált. És a lényege a definícióval történő fogalom-meghatározás alternatívája. A meghatározás a fogalmak sorozatával történik, és az így létrejövő mozgást már csak azzal jellemezhetjük, hogy az elvontabb és az egyoldalú fogalmaktól haladunk a konkrétabb és komplexebb fogalmak felé. Ebben az értelemben a dialektika többé nem történelemfilozófiai fogalom (mint Lukácsnál), és nem is ontológiai-metafizikai fogalom, mint Marcusénél, hanem puszta módszer.

Adorno szerint azonban nem ez volt Lukács könyvének igazi újítása (és filozófiai tartalma), hanem az eldologiasodás elmélete, amit Adorno nagy találékonysággal alkalmazott is Kierkegaard filozófiájára. Ezt személtetendő, csak a következő passzust szeretném idézni:

> Kierkegaard felismerte a kialakulóban lévő fejlett kapitalista társadalom nyomorúságát. S ez ellen az elveszett közvetlenség nevében lépett fel, amelyet szerinte a szubjektivitás őriz. Nem elemzi sem az eldologiasodás szükségességét, sem a jogosultságát, sem a korrekciójának lehetőségeit. Ugyanakkor (habár az ő számára a társadalmi összefüggések idegenebbek voltak, mint bármely más idealista gondolkodó számára) éles szemmel veszi észre az eldologiasodás és az áruforma kapcsolatát.[16]

14 Marcuse 1981. 190.

15 Adorno 2003. 10.

16 Adorno 2003. 59. Adorno elemzéseinek az egyik legeredetibb gondolata az „interieur" jelentésének kidolgozása; ezt szintén kapcsolatba hozza az eldologiasodással: „Az interieur képének történeti kifejtéséhez szükség lenne a bensőségesség szociológiájának kidolgozására. Ennek eszméje csak látszólag paradox. A bensőségesség az emberi egzisztencia restrikciója egy olyan privát szférára, amely elvileg ki van vonva az eldologiasodás hatalma alól. Mint privátszféra azonban hozzá tartozik a társadalmi struktúrához, még akkor is, ha polemikusan". Adorno 2003. 70.

II.

A felvilágosodás dialektikája két nagyon fontos fogalmat vesz át a *Történelem és osztálytudat*ból, és mindkettőt, szinte a felismerhetetlenségig át is alakítja: a dialektikát és az eldologiasodást. Ezekből a szerzők (Adorno és Horkheimer) egy egységes koncepciót gyúrnak össze, de én most analitikus okokból mégis külön tárgyalom a kettőt.

(1. A dialektika) Lukácsnál a dialektika valóban összeköti az elméleti érdeklődést (a hegeli örökség értelmezését) és a forradalmi praxist. „A materialista dialektika forradalmi dialektika. E meghatározás olyan fontos, a dialektika lényegének megértése szempontjából olyan döntő jelentőségű, hogy még magának a dialektikus módszernek a tárgyalása előtt meg kell értenünk, ha helyesen akarjuk megközelíteni a kérdést."[17] Lukács szerint tehát a dialektika elsődlegesen a forradalom sajátossága, és csak másodsorban módszer. Most láthatjuk, hogy ha Adorno a Kierkegaard-könyvben a dialektikát módszernek tekinti, akkor az már implikálja a történeti jelentőség elvetését. *A felvilágosodás dialektikája* itt egy bizonyos visszalépést képvisel: ha a dialektika nem is forradalmi dialektika, azért nem kell mindjárt feladni azt, hogy egy történelmi folyamat sajátossága lehet. A lukácsi meghatározás így egy bizonyos negativisztikus fordulatot kap. Lukács azt mondta, hogy „a materialista dialektika forradalmi dialektika", Adorno és Horkheimer erre ezt válaszolhatják: „a materialista dialektika a katasztrófa dialektikája". A „katasztrófa" szót ugyan Hegel használja, de nincs igazán pregnáns jelentése; Adornónál és Horkheimernél a használati módokból fölsejlik, hogy a hitleri diktatúrát tartják a legfőbb katasztrófának. Egy kitüntetett helyen e helyett a szó helyett az *Unheil* (balsors) szerepel. „A teljesen felvilágosult föld a diadalmas *balsors* jegyeit sugározza."[18] Aztán a könyv első fejezetében ez a gondolat szinte szó szerint visszatér: „A szó őskori mitikus kényszere öröklődik át abban a balvégzetben, melyet a felvilágosult szó idéz önmaga fejére."[19] Most végre kimondhatjuk a katasztrófa dialektikájának szerkezetét: a felvilágosodás ígérete volt, hogy az emberek urak lehetnek, uralhatják a földet, alávethetik önmaguknak a természeti és a társadalmi-történelmi világot, mégpedig a tudományok segítségével. Ezzel szemben a totális szolgaság valósult meg, vagyis létrejöttek a nagy diktatúrák: ez a katasztrófa az *Unheil*.

(2. Eldologiasodás – racionalizálódás – felvilágosodás) Lukács a *Történelem és osztálytudat*ban úgy tesz, mintha az „eldologiasodás" a marxi „árufetisizmus" fogalmának átalakítása lenne. Csak ha nagyon közelről nézzük a fogalmat, vehetünk észre más hatásokat is.

17 Lukács 1971. 211.

18 Horkheimer – Adorno 2011. 19. (Kiemelés tőlem.); „Aber die vollends aufgeklärte Erde strahlt im Zeichen triumphalen *Unheils*." Horkheimer – Adorno 1969. 19. (Kiemelés tőlem.)

19 Horkheimer – Adorno 2011. 94.

> Az árustruktúra lényegére már gyakran rámutattak, alapja nem más, mint hogy valamely viszony, valamely személyek közti kapcsolat, dologszerű jelleget, s ily módon „kísérteties tárgyiságot" ölt, ami azután a maga szigorú, látszólag teljesen zárt és racionális öntörvényűsége folytán alapvető lényegének, vagyis az ember és ember közti viszonynak legkisebb nyomát is elfedi és eltünteti.[20]

Tény, hogy ezen a passzuson átüt az áru fétiskarakteréről szóló marxi elmélet, amelyet Marx *A tőké*ben leír: „Maguknak az embereknek a meghatározott társadalmi viszonya az, ami itt számukra dolgok viszonyának fantasztikus formáját [phantasmagorische Form] ölti."[21] De ugyanakkor a nagy hasonlóság ellenére van egy kifejezés, ami átlépi a marxi kontextust: „zárt és *racionális* öntörvényűség". A racionalizálódás Max Weber szociológiai koncepciójából származik – ez nála a modernség legalapvetőbb sajátossága, habár a jelentése „csillámló". Most mégis megpróbálom összefoglalni a fogalom alapstruktúráját: a racionalitásnak megfigyelhető egy szubjektív és egy objektív oldala. (1) Ez a fogalom először is a cselekedetekre vonatkozik, és megköveteli a hatás-gyakorlás eszközeinek gondos kiválasztását és mérlegelését.[22] Ez azonban nem feltétlenül jelent nagyfokú tudatosságot: „a viselkedés gyakran és túlnyomórészt [...] tömeg-cselekvés, minden céltudatosság nélkül".[23] (2) Ez pedig csak azért lehetséges, mert a cselekedet által kimetszett valóság-szegmensnek bele kell illeszkednie a megszokottba, a mindennapiba, az állandóan ismétlődőbe.[24] A racionalitásnak van egy cselekvés- és egy rendelméleti fogalma, habár – ez jól érezhető – a kettő szorosan összetartozik. Marxnál viszont (pontosabban: a fétiskarakter-fejezetben) csak a rend szintjén lép fel az eldologiasodás (az árutermelés világa); a cselekvés pólusán nincs fétisképződés.[25] Lukács (ha jól sejtem) érezte ezt a problémát, és ezért a Webernél a szubjektív pólushoz tartozó „üzleti kalkulációt" egyfajta közvetítő szerepbe próbálta állítani. Weber maga a „racionális kalkulációt" a kapitalista gazdaság „lelkének" nevezi.[26] Lukács pedig ezt írja: „Számunkra az itt érvényesülő *elv* a legfontosabb: a kalkulációra, a *kalkulálhatóságra* beállított racionalizálás elve."[27] Lukács is beszél az eldologiasodás szubjektív és objektív oldaláról. Az utóbbi nála nagyjából triviális: a kapitalizmusban „kész dolgok és dologi kapcsolatok egész világa jön létre".[28] A szubjektív oldal leírása viszont messzemenően problematikus, mert Lukács egyszerűen visszavezeti az objektív oldalra: „az árugazdaság kiteljesedését

20 Lukács 1971. 320.

21 Marx 1973. 75.

22 Weber 1985b. 128–129.

23 Weber 1985a. 473.

24 Weber 1985a. 473.

25 És a két jelentés közötti feszültséget Habermas is úgy oldja fel *A kommunikatív cselekvés elmélet*ében, hogy a cselekvések szintjén nem, hanem csak a rend szintjén (azaz a rendszerben) lehet értelmesen eldologiasodásról beszélni. Habermas 1981.

26 Weber 1986. 349.

27 Lukács 1971. 327.

28 Lukács 1971. 324.

feltételezve, az ember tevékenysége magával az emberrel szemben objektiválódik, áruvá lesz", a társadalmi természettörvényeknek vettetik alá.[29]

Adorno és Horkheimer *első* lépésben az eldologiasodás szubjektív aspektusát emelik ki: „Az egyes ember végképp semmivé lesz a gazdasági hatalmakkal szemben. S azok közben sohasem sejtett fokra emelik a társadalom hatalmát a természet fölött. Míg az egyes egyén eltörpül az apparátus mellett, amelyet kiszolgál; [de ugyanakkor az apparátus] jobban gondoskodik ellátásáról, mint valaha."[30] Az eldologiasodás szubjektív oldala tehát a tehetetlenség, a kiszolgáltatottság és a semmissé válás.

A *második* lépésben Adorno és Horkheimer Lukács mögé visszanyúlva a weberi racionalizálódás-elméletet fogalmazzák át történelemfilozófiai koncepcióvá: a felvilágosodás fogalma így a racionalizálódásnak felel meg. A felvilágosodás *dialektikája* pedig azt a történelmi folyamatot fogja jelenteni, ahogy eljutunk a szubjektum tökéletes kiszolgáltatottságáig, vagyis a diktatúrákhoz.

III.

A *Történelem és osztálytudat* és *A felvilágosodás dialektikája* között nemcsak hatástörténeti összefüggés van, hanem – a dialektika-koncepciókat tekintve – az egyik a másik diametrális ellentéte is. Nézzük tehát még egyszer – és most már kicsit közelebbről – a dialektika-koncepciók összevetését. Lukács ezt mondja: „A materialista dialektika forradalmi dialektika."[31] A dialektika pedig az eldologiasodás és a proletariátus tudata (vagy küldetése) *között* játszódik le. A könyv a küszöbön álló világforradalom programja és filozófiai reflexiója. *A felvilágosodás dialektikája* viszont a felvilágosodás kibontakozását jelenti, egészen addig a pontig, amikor kimondhatjuk: „a felvilágosodás totalitariánus".[32] De még a „katasztrófa dialektikájában" is van egy előre tekintő mozzanat, a remény, amely azonban elvékonyodik és absztrakttá válik. „A jobb körülmények *reménye* [...] nem annak bizonygatásából táplálkozik, hogy ezek a [...] körülmények volnának a garantált [...] és végleges körülmények, inkább a tiszteletlenségből mindaz iránt, ami az egyetemes szenvedés közepette oly szilárdan van megalapozva [vagyis eldologiasodott]."[33] Kézenfekvő ezt a mondatot a lukácsi koncepció kritikájaként olvasni: a remény nem vonatkozhat jövőbeli jobb körülményekre, hanem csakis az eldologiasodás (a felvilágosodás) *kritikájára*. Ez pedig nem jelent mást, mint a felvilágosodás „önmagára eszmélését".[34]

29 Lukács 1971. 325.
30 Horkheimer – Adorno 2011. 15.
31 Lukács 1971. 211.
32 Horkheimer – Adorno 2011. 22.
33 Horkheimer – Adorno 2011. 271. (Kiemelés tőlem, a fordítást a német alapján némileg módosítottam.)
34 Horkheimer – Adorno 2011. 15.

A *Történelem és osztálytudat* aktualitásáról akartam írni, és ehelyett a hatástörténetének talán legfontosabb epizódját mutattam be: mintha az aktualitása csak abban állna, hogy előkészítette a Frankfurti Iskola centrális művét. De biztos, hogy *A felvilágosodás dialektikája* annyira aktuális? Létezett olyan történelmi korszak, amikor a *Történelem és osztálytudat* (vélt) aktualitása megelőzte *A felvilágosodás dialektikájáét*. A diákmozgalmak általános tapasztalatában a forradalomra vonatkozó várakozás visszaszorította a katasztrófa dialektikáját. Az, hogy az aktualitást tekintve az egyik, vagy a másik könyv áll-e előrébb, azon múlik: hogyan ítéljük meg korunkat egy lehetséges változásra (forradalomra) tekintettel. És még ha reménykedünk is a *Történelem és osztálytudat* reaktualizálódásában, tudnunk kell, hogy még akkor is sok mindent el kellene takarítanunk: az a konkrét forradalom ugyanis, amelyet Lukács a 20-as évek első felében vízionált, megbukott.

Hivatkozott irodalom

ADORNO, Theodor W.: Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen. In. *Gesammelte Schriften II.* Frankfurt am Main: Suhrkamp. 2003.

BENJAMIN, Walter: Bücher, die lebendig gelieben sind. In. *A »Történelem és osztálytudat« a 20-as évek vitáiban I–IV. Filozófiai Figyelő Évkönyve.* Szerk. KRAUSZ Tamás – MESTERHÁZI Miklós. Budapest: Filozófia Oktatók Továbbképző és Információs Központja – Lukács Archívum és Könyvtár. 1981. 92–94.

BUBNER, Rüdiger: *A dialektika mint topika.* Budapest: Typotex Kiadó. 2022.

GIDE, André: *Visszatérés a Szovjetunióból.* Budapest: Interart Kiadó. 1989.

HABERMAS, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns.* Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1981.

HORKHEIMER, Max – ADORNO, Theodor W.: *A felvilágosodás dialektikája.* Budapest: Atlantisz Kiadó. 2011.

HORKHEIMER, Max – ADORNO, Theodor W.: *Dialektik der Aufklärung.* Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag. 1969.

KRAUSZ Tamás – MESTERHÁZI Miklós (szerk.): *A »Történelem és osztálytudat« a 20-as évek vitáiban I–IV. Filozófiai Figyelő Évkönyve.* Budapest: Filozófia Oktatók Továbbképző és Információs Központja – Lukács Archívum és Könyvtár. 1981.

LÖWITH, Karl: Max Weber und Karl Marx. In. *A »Történelem és osztálytudat« a 20-as évek vitáiban I–IV. Filozófiai Figyelő Évkönyve.* Szerk. KRAUSZ Tamás – MESTERHÁZI Miklós. Budapest: Filozófia Oktatók Továbbképző és Információs Központja – Lukács Archívum és Könyvtár. 1981. 90–139.

LUKÁCS György: *Történelem és osztálytudat.* Budapest: Magvető Kiadó. 1971.

MARCUSE, Herbert: Zum Problem der Dialektik. In. *A »Történelem és osztálytudat« a 20-as évek vitáiban I–IV. Filozófiai Figyelő Évkönyve.* Szerk. KRAUSZ Tamás – MESTERHÁZI Miklós. Budapest: Filozófia Oktatók Továbbképző és Információs Központja – Lukács Archívum és Könyvtár. 1981. 174–194.

MARX, Karl: *A tőke I.* Budapest: Kossuth Könyvkiadó. 1973.

SCHNÄDELBACH, Herbert: *A felvilágosodás dialektikájának* aktualitása. In. *Az integrációtól a narrációig. A felvilágosodás dialektikájának recepciója.* Szerk. WEISS János. Budapest: Áron Kiadó. 2004. 234–254.

WEBER, Max: Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. In. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie.* Szerk. WINCKELMANN, Johannes. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 1986. 237–573.

WEBER, Max: Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie. In. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre.* Szerk. WINCKELMANN, Johannes. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 1985b. 1–145.

WEBER, Max: Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie. In. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre.* Szerk. WINCKELMANN, Johannes. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 1985a. 427–474.

Absztraktok

BAGI Zsolt: Eldologiasodott élet. Lukács György társadalomelméleti fenomenológiája

Lukács György társadalomelméleti filozófiájának legfontosabb kontextusa a huszadik század elejének transzcendentális filozófiája. Ez az írás azt kívánja bemutatni, hogyan értelmezi a kapitalista világban-létet – kantiánus és fenomenológiai eszközökkel – a *Történelem és osztálytudat*. A világban-lét abban a történetileg és társadalmilag meghatározott korban, amelyet kapitalizmusnak nevezünk, három mozzanattal jellemezhető, amelyek az eldologiasodás elméletét specifikálják: absztrakció, véletlen és kontempláció. Ezen fogalmak mindegyike – külön-külön vagy együttvéve – preformálja a huszadik századi társadalomelmélet diskurzusát.

Kulcsszavak: *eldologiasodás, absztrakció, kontempláció, véletlen*

CSÁNYI Gergely: „Barátnő feeling". A szexuális cselekvők eldologiasodásának komplexitása a prostitúcióban

A tanulmányban egyszerre szólok hozzá a fizetett szexuális szolgáltatások körüli feminista vitákhoz és alkalmazom Lukács György eldologiasodás-fogalmát a prostitúció jelenségére. A prostitúcióról szóló viták tekintetében a szexmunkások jogaiért küzdő és az abolicionista álláspont mellett egy harmadik, marxista álláspontot képviselek. Lukács tekintetében – építve az autonomista feminista elemzésekre, különösen Leopoldina Fortunati, a háziasszony és a prostituált pozícióját tárgyaló munkáira – az eldologiasodás jelenségét kiterjesztem a háziasszonyra és a prostituáltra. A prostitúció mint eldologiasított munka megértéséhez két eltérő empirikus példát hozok, amelyekben a prostituáltak szubjektivitása egészen eltérő módon jelenik meg. Ennek megértésére megkülönböztetem az eltárgyiasulás és az eldologiasodás fogalmát. Míg az eldologiasodás alatt a munkás generatív testi potenciáljának

a tőkés viszonyok közötti partikuláris munkaerőre való redukcióját értem – mely partikuláris munkaerő lehet akár a szubjektivitásra való képesség is –, addig az eltárgyiasulás alatt a szubjektum szubjektivitásra való képességének eltagadását. Amellett érvelek, hogy a második része lehet az elsőnek, de nem feltétlenül. Amellett érvelek továbbá, hogy a prostituált eldologiasított munkásként való elismerése nem ellentéte, hanem előfeltétele az eldologiasított gyakorlatok elleni harcnak.

Kulcsszavak: *eldologiasodás, tárgyiasítás, prostitúció, érzelmi munka*

ÉBER Márk Áron: A „messianisztikus utópizmus" három formája? A korai Lukács György, a kései Pierre Bourdieu és kortársunk, Vivek Chibber a munkásság osztállyá szervez(őd)ésének lehetőségeiről

E tanulmány a közös cselekvés lehetőségeit, az osztályalapú antikapitalista politikai cselekvés lehetőségfeltételeit vizsgálja három példán a társadalomelmélet eszközeivel. Kérdése: milyen formákban jelenik meg a munkásság osztállyá szervez(őd)ésének és közös politikai cselekvésének akarata, vágya és reménye a korai Lukács Györgynél, illetve két szociológusnál, a kései Pierre Bourdieu-nél és kortársunknál, Vivek Chibbernél? Milyen módon jelenik meg náluk az a meggyőződés, hogy a munkásság osztállyá szervez(őd)ése *egyszerre lehetséges és kívánatos?*

Tanulmányomban bemutatom, miként vélekedik e három szerző a proletariátus/munkásság osztállyá szervez(őd)ésének *lehetőségeiről*, azaz *lehetségességéről és kívánatosságáról*. Míg a fiatal Lukácsnál kulcsszerepet játszik a forradalmi dialektika, addig Bourdieu és Chibber elveti a dialektika hegeli–marxi módszerét. Bourdieu elsődlegesen a munkásság *politikai* (ön)szervez(őd)ését szorgalmazza *a politikai mezőben* (nyomásgyakorlás az államhatalomra), Chibber pedig elsődlegesen a munkásság *gazdasági* (ön)szervez(őd)ését tartja kulcsfontosságúnak a *munkahelyeken* (nyomásgyakorlás a munkáltatóra/tőkére a termelés „rejtett műhelyeiben").

Álláspontom szerint mindhárom esetben túlzás „messianisztikus utópizmusról" beszélni. Ez az értelmezés valójában egy elítélő minősítés, ami túlságosan kritikus (a kései Lukács esetében túlságosan *ön*kritikus) azon szereplőkkel szemben, akik kísérletet tettek arra, hogy dialektikus egységbe hozzák munkásságuk elméleti és gyakorlati oldalát. Bárhogyan nevezzük is meg ezt a két oldalt – teória és praxis, tudomány és politika, *Sein* és *Sollen*, megismerés és cselekvés, filozófia és szervezés, kutatás és akció, akadémia és mozgalom –, az összekapcsolásukra tett erőfeszítésük, valamint akaratuk, vágyuk és reményük összefonódása, hogy mindez társadalmi változásban összegződjék, cinikus és elítélő minősítés helyett elismerést és méltányos megítélést érdemel.

Kulcsszavak: *osztály, osztálytudat, munkásság, munkásosztály, osztállyá szerveződés, Lukács György, Pierre Bourdieu, Vivek Chibber*

GRÓSZ Eszter: *Forradalom vagy kritika. Lukács és Adorno*

Tanulmányomban forradalom és kritika problémáját mint gyakorlat és elmélet problémáját tárgyalom. Írásomban ezért elsősorban a *Történelem és osztálytudat*, valamint a *Negatív dialektika* kanti filozófiával való kapcsolódási pontjaira fókuszálok. A két könyv Kant-kritikáinak összevetésén keresztül mutatom be a műveket összekötő közös probléma-meghatározásokat, illetve a problémákra adott eltérő válaszkísérleteket. A *Negatív dialektikát* tehát mintegy szembeállítom a lukácsi pozitív dialektikával. A tanulmány fő kérdése, hogy mennyiben beszélhetünk arról, hogy a lukácsi pozitív dialektika lényegét a forradalmi praxis jelenti, míg a *Negatív dialektika* esetében ezt a helyet a kritika fogalma foglalja el.

Kulcsszavak: *Adorno, Lukács, Kant, dialektika, forradalom, praxis, kritika*

HORVÁTH Péter: *A modern műalkotás áru-aurájaként felfogott eldologiasodás és a proletariátus emancipációja.* A Történelem és osztálytudat *hatása Walter Benjamin művészetelméletére*

Tanulmányomban a *Történelem és osztálytudat* recepcióját vizsgálom, különösen Walter Benjamin esztétikai nézeteire gyakorolt hatását. Először Ernst Bloch *Aktualität und Utopie. Zu Lukács' Philosophie des Marxismus* című recenzióját elemzem, amely a *Der neue Merkur* folyóiratban jelent meg. A recenzió azért fontos, mert ez az írás hívta fel Benjamin figyelmét Lukács művére. A *Történelem és osztálytudat*ban Lukács Bloch táj-elméletét használta fel a polgári művészet kritikájára, mint ami mindig feltételezi egy „káros tér" (*schädliche Raum*) hipotézisét. A problémát Simmel *A táj filozófiája* (*Die Philosophie der Landschaft*, 1914) című művében tárgyalta, ahol a táj mint hangulati és szemléleti egység a művészi látásmód teljesítményeként jelenik meg. Ezt a művészetszemlélet tárgyaként definiált tájat Ritter „az esztétikailag jelenlévő természet látványa" formulával írta le (*A táj. Az esztétikum funkciója a modern társadalomban*). Másodszor, röviden bemutatom Benjamin világnézeti fordulatát, ami 1924 nyarán Capri szigetén következett be; itt ismerkedett meg Asja Lacis-szal, s ugyanekkor szembesült a *Történelem és osztálytudat* filozófiai újdonságával. Benjamin és Lukács esztétikai nézetei közt két közös pontra mutatok rá: az időtlen látszatnak és az auraromboló technikának a műalkotás létmódját meghatározó szerepére. A tanulmány befejező részében a proletár és a *flâneur* típusát hasonlítom össze az árustruktúra, valamint a gazdasági és társadalmi lényeg fogalmi megkülönböztetésének a szempontjából. A *flâneur* alakja Benjaminnál a beleérzés (*Einfühlung*) szubjektuma, akit az árulélek marxi fogalmának feleltet meg. A proletár Lukácsnál az osztálytudat képviselője, akinek küldetése, hogy a kapitalista eldologiasodott árutudat reflexív szinten megképződő burkán áthatolva felmutassa a társadalmi lényeget.

Kulcsszavak: *eldologiasodás, lényeg, áru-aura, táj, beleélés*

LOSONCZ Alpár: A Történelem és osztálytudat, *Karl Korsch és az értékkritika*

Lukács György és Karl Korsch gondolati teljesítményei a 20. század húszas éveiben egyszerre konvergálnak és divergálnak. Számomra a legfontosabb az a tény, hogy mindketten részt vállaltak a kritikai politikai gazdaságtan és a filozófia ötvözetének megformálásában, noha jelzem, hogy eljárásaik hiányosságokat is foglalnak magukban. Viszont a baloldali színtereken újabban nemzetközi reputációt élvező értékkritika (Robert Kurz, Anselm Jappe, etc.) szempontjából mindketten szigorú vád alá helyeződnek mint a marxi gondolkodás regresszív folyamatainak előremozdítói.

Ezen tanulmány, abból kiindulva, hogy minden különbség ellenére, Lukács és Korsch együtt tárgyalható, meghatározott perspektívák alapján, apologetikus szempontokat sorakoztat fel az értékkritika gondolataival szemben. Különösen az értékkritika két vádját elemzi, és úgy érvel, hogy ezen vádak voltaképpen összefüggő jellegűek. Az egyik vád az osztályfogalom elévültségére, felületes dimenziókat megjelenítő mibenlétére vonatkozik. Az osztályfogalom mind Lukács, mind Korsch számára kitüntetett fontosságú, sőt gondolkodásuk alappillérét jelenti, minthogy az objektivitás és a szubjektivitás dialektikáját kívánják érvényre juttatni. A másik vád arra vonatkozik, hogy válságfilozófiájukból eltűnnek a determinisztikus aspektusok, és ezzel legyengítik a marxizmus válságelméletének továbbélési esélyeit. Ezzel szemben kimutatható, hogy az objektív/szubjektív dialektikát az említett két gondolkodónál a kritikai értelemben vett politikai gazdaságtan rehabilitációja mozgatja, amelynek alapvető impulzusai, Lukács messianisztikus vonásai és Korsch empirizmusa ellenére, továbbra is figyelemreméltóak. A válságelméletet nem lehet elszakítani az osztályfilozófiától, és amennyiben Lukács gondolatait az eldologiasodás kapcsán nem értelmezzük reduktívan (mint „kognitív deformációt", pl.), úgy ezek párbeszédbe kerülhetnek a kései kapitalizmus dinamikájának jelentéseivel. Lukács és Korsch az értékkritikával szemben olyan perspektívát kínálnak, amely révén – persze az említett két gondolkodót érintő kritikai értelmezés segítségével – újragondolhatóak a válságelmélet és az osztálylogika szempontjai.

Kulcsszavak: *Lukács György, Karl Korsch, értékkritika, forradalom, válság*

MAROSÁN Bence Péter: *Lukács György és a marxizmus esztétikai fordulata*

Az emberi élet lényege a spontán kreatív örömteli alkotófolyamat – mindenekelőtt a művészi alkotás formájában. Ez az elképzelés sporadikusan, elszórva és elemeiben bár, de megtalálható Marx és Engels műveiben – mégpedig mindenekelőtt olyan korai írásaikban, mint a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* és *A német ideológia*. Mindenesetre, a kutatók és a szélesebb filozófiai vagy érdeklődő, műértő közönség köreiben viták folynak arról, hogy az absztrakt elején idézett tétel mennyire kifejtetten és tudatosan volt jelen Marx és Engels gondolkodásában.

E tétel kifejezetté, tudatossá és szisztematikusan is kifejtetté válását sok kutató leginkább a XX. századi neomarxizmus és Kritikai Elmélet idejére teszi, és ezen irányzatok szerzőihez köti.

E tanulmányban azt az elképzelést szeretném képviselni, hogy a gondolat – mely szerint az ember lényege a művészi alkotótevékenység képessége, a művészetek értő befogadásának és a műalkotások kreatív előállításának tehetsége – Lukácsnál a *Történelem és osztálytudat* idején már biztosan jelen volt (pl. a *Régi kultúra és új kultúra* című 1919-es írásában); a korábbi, bizonyos fokig premarxistának tekinthető írások e gondolatot előkészítették, és Lukács egész életén keresztül ez az elképzelés volt munkásságának talán legfontosabb gondolata. Ezzel egyúttal elutasítom „a termékeny, nem dogmatikus fiatal Lukács" és „a terméketlen, dogmatikus, idős Lukács" szembeállítását, azt állítva, hogy Lukács életműve, mely középpontba az ember művészi alkotótehetségét állította, végig megőrzött egyfajta produktivitást, és az időskori nagy műveket, mint *Az esztétikum sajátossága* vagy *A társadalmi lét ontológiájáról*, hiba volna leértékelni a fiatalkori művekhez képest.

Lukácsnak a marxizmus esztétikai fordulatában betöltött, kitüntetett szerepét némileg árnyalja, hogy Lukács barátja és „harcostársa", Ernst Bloch szintén ebben az időben (1918) írja meg *opus magnum*át, *Az utópia szellemét*, melynek szintén a fentebb idézett gondolat az egyik alapvető megfontolása. Ezzel kapcsolatban Lukács korai, marxista fordulata előtti írásaiban a művészet ilyen marxista felfogásának irányába mutató motívumokat szeretném hangsúlyozni.

Kulcsszavak: *Lukács György, Marx, esztétika, Történelem és osztálytudat, emancipáció*

RÁCZ Attila: Lukács a színpadon. Kommentárok Eörsi István abszurd dokumentumjátékához

A tanulmányban Eörsi István Lukács Györggyel készített interjúinak drámaváltozatát kommentálva kísérletet teszek az öneldologiasítás esztétikai mintájának felvázolására. Megpróbálom rekonstruálni a *Történelem és osztálytudat* központi fogalmának egyfajta, a marxista értelmiségi által vállalt etikus, áldozathozatali alakja és *Az esztétikum sajátosság*ában tárgyalt mimézisfogalom közötti történeti kapcsolatot.

A történelem filozófiájává tett poétika útját követni ugrás a sötétbe. Hegelnél az ember alkotta műalkotások célja, hogy bennük a tudat önmaga tárgya legyen, vagyis megkettőzve magát megértse azt, ami van. A világ megváltoztatására felszólító marxi *Tézisek* szerint az önmegismerés kerülőútja mint a proletariátus tudatát kiérlelő történelmi, dialektikus mozgás a szubjektum és objektum összetartozásának elfeledettségével, nem-tudásával vette kezdetét.

A „nem tudják, de teszik" marxi formula gyakorlati megvalósulása nem pusztán ismeretelméleti probléma. A szellem lefokozása, az önként vállalt eszközszerűség

Lukácsnál a szabadságról és a bűnről való kritikai gondolkodásra támaszkodik, és küzdelme drámainak is felfogható. Ezt utólag kommunistává válására vonatkozólag a „sorsfordulat" szó használatával maga is indokolja.

A múltat politikai cselekvés útján a jelenbe integrálni: önfeláldozás. Másként kifejezve: a történelmi szerepvállalás „bukott egzisztencia". Ám Lukács, ahogy *A modern dráma fejlődésének történet*ében írja, távol tartja magát a tragédiától. Számára mindez nem tragikus, noha nagyon is színházszerű.

„Az ideológiakritika nem feltételezheti többé az egyének hamis tudatát saját helyzetüket és szerepüket illetően", írja Kiss Viktor, de ahogy Eörsi darabja rávilágít, a hamis tudat a színészi utánzás kiindulási pontjává tehető. Az abszurd dokumentumjátékban Lukács arra figyelmezteti tanítványát, hogy „a színpad nem tűri az eleve eldöntött kérdéseket". A színpadi játék alapja nem a szereppel való azonosulás, hanem a drámai helyzetek kimenetele felőli tudatlanság mimézise, a szereppé válás.

Kulcsszavak: *Eörsi István, Lukács György, dráma, öneldologiasítás, mimézis*

SZILÁGYI Botond: Lukácstól az ezoterikus marxizmusig

A *Történelem és osztálytudat* a marxizmus gazdag hagyományának több ágazatában alapvető referencia. Jelen tanulmány azt vizsgálja, hogyan és miért tölt be ilyen szerepet az ezoterikus marxizmus hagyományában, amelynek kortárs képviselői az értékkritikai iskola tagjai és Moishe Postone. A kérdés azért is jelentős, mert utóbbiak számára alapvető a hagyományos (Postone) vagy munkásmozgalmi (Kurz) marxizmus kritikája. Ez az elmarasztalás és tágabb kritikai elméletük azonban az árufetisizmus elméletében és a naturalizáció marxi kritikájában gyökerezik, a *Történelem és osztálytudat*ban pedig Lukács – többek között – épp ezeket dolgozza ki és fejleszti tovább. Annak ellenére, hogy értékkritikai álláspontból Lukács gondolatmenete több ponton is bírálható, a tanulmány megkísérli bemutatni, hogy a *Történelem és osztálytudat* „ellen" mozgósítható kritikai gesztusok már jelen vannak Lukács munkájában, mi több: Lukács felvázolja azt a filozófiai problémahálót, amely lényegileg hozzátartozik az értékkritikai megközelítéshez.

Kulcsszavak: *értékkritika, árufetisizmus, naturalizáció, történetiség*

TÓTH Károly: Inkább az ördög, mint Althusser

Tanulmányom annak a kacskaringós útnak a történetét és a tanulságait meséli el, amelyet a Louis Althusser és tanítványi köre, valamint a Lukács György köré tömörült Budapesti Iskola közötti kapcsolatokat és ellentéteket firtató kutatásom során jártam be. Eredetileg az egykori Lukács Archívum anyagainak fényében

feltárni kívánt érintkezések helyett ugyanis többnyire azok hiányával szembesültem. Ennek köszönhetően írásom horizontja kiszélesedett, és elsősorban Althusser – kedvezőtlen fordulatoktól csöppet sem mentes – magyarországi fordítás- és befogadástörténetének felvázolásával kezdődik, majd ezt követően körbejárja a marxi dialektika „specifikumát" illető és egymást kölcsönösen kizáró lukácsi és althusseri értelmezéseket, különös tekintettel a *Történelem és osztálytudat*ban kifejtettekre és azok bírálatára. Végül pedig ez utóbbi apropóján kitérek még Politzer György *A filozófia alapelemei* című posztumusz előadás-gyűjteményére és Sándor Pál *A dialektika története* című kötetére – vagyis a háttérben mégis meghúzódó magyar szálra, mert ezek fontos olvasmányai voltak a francia filozófus tanítványi körének.

Kulcsszavak: *Althusser befogadástörténete, francia–magyar filozófiai transzfer, marxista dialektika, marxista ontológia, XX. századi magyar filozófiatörténet*

Weiss János: A Történelem és osztálytudattól A felvilágosodás dialektikájáig

A dolgozat a *Történelem és osztálytudat* aktualitásáról szól; s ezt a témát *első lépésben* abban a formában konkretizálja, hogy hogyan hatott ez a könyv a Frankfurti Iskola alapvető művére, *A felvilágosodás dialektikájá*ra. A kapcsolódás és egyúttal az elhatárolódás centrális kérdésköre a dialektika-felfogás volt. Lukács könyvében a „dialektika forradalmi dialektika"; Adorno és Horkheimer viszont a „katasztrófa dialektikájáról" beszél. (A tanulmányban a dialektika-felfogásokat a szubjektív és az objektív aspektusok kidolgozásán keresztül mutatom be.) *Második lépésben* aztán a két könyvet mégis csak egymás mellé helyezem, azt a kérdést feltéve, hogy a két koncepció közül melyik az aktuális(abb): a forradalmi változásokra való várakozás vagy a katasztrófa észlelése. A dolgozat ezt a kérdést nyitva hagyja.

Kulcsszavak: *Frankfurti Iskola, Történelem és osztálytudat, A felvilágosodás dialektikája, Adorno*

SZTE Klebelsberg Könyvtár SZEGED 8.

Abstracts

Zsolt Bagi: Life Reified. The Social Phenomenology of Georg Lukács

One of the most important contexts of Georg Lukács's social theoretical philosophy is the transcendental philosophy of the early twentieth century. This text shows how *History and Class Consciousness* interprets being-in-the-world in capitalism with the help of Kantian and phenomenological concepts. The being-in-the-world in the historically and socially specified era of capitalism can be characterised by three moments: abstraction, accidentality, and contemplation. Separately or intertwined, each of these three concepts would essentially preform the social theoretical discourse of the twentieth century.

Keywords: *reification, abstraction, contemplation, accidentality*

Gergely Csányi: "Girlfriend Feeling". The Complexity of the Reification of Sexual Actors in Prostitution

In this paper, I contribute to the feminist debates around paid sexual services and apply Georg Lukács' concept of reification to the phenomenon of prostitution. In the debates on prostitution, I argue for a third, Marxist position alongside the sex workers' rights and abolitionist positions. Concerning Lukács, I build on the analysis of autonomist feminists, especially on Leopoldina Fortunati's work on the condition of the housewife and the prostitute. On this basis, this paper extends the phenomenon of reification to the housewife and the prostitute. To understand prostitution as reified labour, I provide two different empirical examples. In these two, the subjectivity of prostitutes is presented in different ways: I distinguish the notions of objectification and reification. While reification is understood as the reduction of the generative potential of the worker's body to particular labour force in capitalist relations – which force may be the capacity for subjectivity –, objectification is understood as the denial of the subject's capacity for subjectivity. The second can be part of the first, but not necessarily. I argue that the recognition of the prostitute as a reified worker is not the opposite of reifying practices, but a precondition for the struggle against them.

Keywords: *reification, objectification, prostitution, emotional labour*

Márk Áron Éber: Three Forms of "Messianic Utopianism"? The Early Georg Lukács, the Late Pierre Bourdieu and Our Contemporary Vivek Chibber on the Possibilities of Organising the Working Class

This paper examines the possibilities of collective action, the conditions necessary for class-based anti-capitalist political action to take place, using the examples of three authors of social theory. The question is: in what forms does the will, desire and hope for class organisation and collective political action of the working class appear in the early work of Georg Lukács and in the work of two sociologists, Pierre Bourdieu and Vivek Chibber? In what ways do they express the conviction that the (self-)organisation of the working class is both possible and desirable?

This study presents the views of these three authors on the possibilities, the feasibility and desirability of the organisation of the proletariat into a social class. While revolutionary dialectics plays a key role in the work of the young Lukács, Bourdieu and Chibber reject this Hegelian–Marxian method. Bourdieu primarily advocates the (self-)organisation of the working class in the political field (exerting pressure on state power), while Chibber promotes the economic (self-)organisation of the working class at the workplace (exerting pressure on the employer/capital in "the hidden abode" of production).

In my view, in all three cases it is an exaggeration to speak of „messianic utopianism". This interpretation is in fact a negative qualification that is too critical (in the case of the late Lukács, too self-critical) of those who attempted to bring the theoretical and practical aspects of their work into dialectical unity. Whatever one calls these two sides – theory and practice, science and politics, *Sein* and *Sollen*, cognition and action, philosophy and organization, research and action, academia and movement – their efforts to link them, and their interweaving of will, desire and hope that all this would culminate in social change, deserve recognition and fair judgement rather than cynism and condemnation.

Keywords: *class, class consciousness, working class, class organisation, Georg Lukács, Pierre Bourdieu, Vivek Chibber*

Eszter Grósz: Revolution or Critique. Lukács and Adorno

This paper discusses the problem of revolution and critique as a problem of practice and theory, focusing on the connections between *History and Class Consciousness* and the Kantian philosophy of *Negative Dialectics*. Through a comparison of the two books' critiques of Kant, I demonstrate the common definitions of problems that link the two works together and the different attempts to respond to these problems. Thus, *Negative Dialectics* is presented in juxtaposition with the positive dialectic of Lukács. The main question of the paper is to what extent we can speak of the revolutionary praxis as the essence of the Lukácsian positive dialectic, while in the case of *Negative Dialectics* this place is occupied by the concept of critique.

Keywords: *Adorno, Lukács, Kant, dialectics, revolution, praxis, critique*

Péter Horváth: Reification Perceived as the Commodity-aura of a Modern Work of Art and the Emancipation of the Proletariat. The Influence of History and Class Consciousness on Walter Benjamin's Theory of Art

The study examines the reception of *History and Class Consciousness*, more specifically, its influence on Walter Benjamin's views on aesthetics. Firstly, I analyse Ernst Bloch's *Aktualität und Utopie. Zu Lukács' Philosophie des Marxismus*, which was published in *Der neue Merkur*. The review is important because this writing drew Benjamin's attention to the œuvre of Lukács. In *History and Class Consciousness*, Lukács used Bloch's landscape theory to criticize bourgeois art as always presupposing the hypothesis of a "detrimental space" (*schädliche Raum*). The problem was discussed by Simmel in his work *The Philosophy of the Landscape* (*Die Philosophie der Landschaft*, 1914), where the landscape as an ensemble of mood and perspective appears as the achievement of artistic vision. This landscape, defined as the object of the artistic approach, was described by Ritter with the formula "the sight of the aesthetically present nature" (*Landscape. On the Function of Aesthetics in Modern Society*). Secondly, I will briefly present Benjamin's ideological turn, which took place on the island of Capri in the summer of 1924, where he met Asja Lacis, and at the same time he was confronted with the philosophical innovation of *History and Class Consciousness*. I point out two common points between the aesthetic views of Benjamin and Lukács, the role of the timeless appearance and the aura-destroying technique in determining the way of being of the work of art. In the concluding part of the study, I compare the types of proletarian and *flâneur* from the point of view of the conceptual distinction of the commodity structure and the economic and social essence. For Benjamin, the figure of the *flâneur* is the subject of empathy (*Einfühlung*), whom he corresponds to the Marxian concept of the commodity soul. For Lukács, the proletarian is the representative of class consciousness, whose mission is to reveal the social essence by penetrating the veil formed on the level of reflexion by the capitalist reification of commodity consciousness.

Keywords: *reification, substance, commodity-aura, landscape, empathy*

Alpár Losoncz: History and Class Consciousness, *Karl Korsch and the Critique of Value*

The intellectual achievements of Georg Lukács and Karl Korsch in the twenties of the 20th century both converge and diverge. The most important is the fact that both of them were involved in shaping a combination of critical political economy and philosophy, although I would point out that their procedures also have their shortcomings. However, from the point of view of the critique of value (Robert Kurz, Anselm Jappe, etc.), which has recently gained an international reputation on the left, both are severely reproached as promoters of regressive processes of Marxist thought.

Starting from the premise that, despite all their differences, Lukács and Korsch can be discussed together, this paper presents an apologetic viewpoint against the ideas of the critique of value. In particular, it analyses two accusations and argues that these are in fact interrelated. One concerns the obsolescence of the concept of class, because of its alleged superficial dimensions. For both Lukács and Korsch, the notion of class is of paramount importance as a cornerstone of their thinking, since they seek to assert, *mutatis mutandis*, the dialectic of objectivity and subjectivity. The second accusation is that their philosophy of crisis is losing its deterministic aspects, thereby weakens the chances of Marxist theory of crisis to survive. On the contrary, it can be shown that the objective/subjective dialectic of these two thinkers is driven by the rehabilitation of political economy in a critical sense, whose fundamental impulses, despite the messianistic features of Lukács and the empiricism of Korsch, remain remarkable. Crisis theory cannot be separated from class philosophy, and if Lukács's ideas on reification are not interpreted reductively (as "cognitive deformation", for example) they can be brought into dialogue with the meanings of the dynamics of late capitalism. In contrast to the critique of value, Lukács and Korsch offer a perspective through which, of course with the help of a critical interpretation of these two theorists, one can rethink the synthesis of crisis theory and class logic.

Keywords: *Georg Lukács, Karl Korsch, critique of value, revolution, crisis*

Bence Péter Marosán: *Georg Lukács and the Aesthetic Turn of Marxism*

The essence of human life is the spontaneous and joyful creative process – artistic creation, above all. This idea could be found in a sporadic, scattered and rudimentary form in the works of Marx and Engels – especially in their early writings such as the *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844* and *The German Ideology*. In any case, there is a debate amongst scholars and also in the wider public about how explicitly and intentionally this thesis is present in the

thought of Marx and Engels. Many scholars attribute the systematic development of this thesis mainly to the period of 20th century neo-Marxism and Critical Theory and connect it to the authors of these movements rather than to Marx and Engels.

In this study, I would like to argue for the thesis that the idea that the essence of man is the capacity of artistic creativity, the ability to understand art and to produce works of art in an original manner was already present in Lukács at the time of *History and Class Consciousness* (in such writings as *The Old Culture and the New Culture* from 1919); and earlier pre-Marxist writings prepared the way for this conception. At the same time, I reject the juxtaposition of "the productive, non-dogmatic young Lukács" with "the unproductive dogmatic, old Lukács", arguing that Lukács's œuvre focused on man's artistic creativity retained a certain productivity throughout, and that it would be a mistake to devalue the great works of his late period, such as *The Specificity of the Aesthetic* or *The Ontology of Social Being*, in comparison with the works of his youth.

This distinguished role of Lukács in the aesthetic turn of Marxism is somewhat overshadowed by the fact that Lukács's friend and "comrade" Ernst Bloch also wrote his opus magnum, *The Spirit of Utopia*, at this time (1918), which also has the above-quoted idea as one of its fundamental considerations. In this regard, I would like to point out the explicit motifs in Lukács's early writings, before his turn to Marxism, that move towards the direction of such a Marxist concept of art.

Keywords: *Georg Lukács, Marx, aesthetics, History and Class Consciousness, emancipation*

Attila Rácz: *Lukács on Stage. Commentaries on István Eörsi's Absurd Documentary*

Commenting on the drama version of István Eörsi's interviews with Georg Lukács, this study attempts to outline the aesthetic pattern of self-reification. I aim to reconstruct the historical connection between the central concept of *History and Class Consciousness*, the ethical, sacrificial figure assumed by the Marxist intellectual, and the concept of mimesis discussed in *The Specificity of the Aesthetics*.

To follow the path of poetics made into a philosophy of history is a leap in the dark. For Hegel, the purpose of the artwork is for consciousness to be the object of itself in them, that is, to understand the existent by doubling itself. According to Marx's *Theses* calling for the change of the world, the detour of self-knowledge, as the historical, dialectical movement of the maturing consciousness of the proletariat, began with the oblivion and ignorance of the connection between subject and object.

The practical implementation of the Marxian formula "they do not know it, but they are doing it" is not a mere epistemological issue. In Lukács, the demotion of spirit, its voluntarily assumed instrumentality, is based on critical thinking about freedom and sin, and this struggle can also be understood as dramatic. This character is later expressed in Lukács's use of the expression "turn of fate" referring to his communist turn.

Integration of the past into the present through political action is self-sacrifice. In other words, historical involvement equals „fallen existence". However, as Lukács notes in the *Evolutionary History of the Modern Drama*, he keeps himself away from tragedy. For him, none of this is tragic, rather theatrical.

Viktor Kiss declares that "in the concept of critique of ideology, individuals can no longer assume false consciousness regarding their own situation and role", but as Eörsi's play highlights, this false consciousness can be made the starting point of the actor's imitation. In the absurd documentary play, Lukács warns his student that the stage does not tolerate pre-determined questions. The stage play is not based on identification with the role, but on the mimesis of ignorance about the outcome of dramatic situations, that is becoming the role.

Keywords: *István Eörsi, Georg Lukács, drama, self-reification, mimesis*

Botond SZILÁGYI: From Lukács to Esoteric Marxism

History and Class Consciousness is a fundamental reference in many branches of the rich tradition of Marxism. This paper explores how and why it plays such a role in the esoteric Marxist tradition, whose contemporary representatives include members of the value-critical school and Moishe Postone. The question is also significant because for the latter, the critique of traditional Marxism (Postone) or the Marxism of the labour movement (Kurz) is fundamental. This rejection and their broader critical theory, however, is rooted in the theory of commodity fetishism and the Marxian critique of naturalisation. In *History and Class Consciousness* Lukács elaborates and develops precisely these two, among other themes. Even though Lukács's thought can be criticised on several points from the value-critical position, the paper attempts to show that the critical moves that can be mobilised "against" *History and Class Consciousness* are already present in Lukács' work, moreover, Lukács outlines the set of philosophical problems intrinsic to the value-critical approach.

Keywords: *critique of value, commodity fetishism, naturalisation, historicity*

Károly TÓTH: Rather the Devil than Althusser

The aim of my paper is to tell about the relations and conflicts between Louis Althusser and his students and the Budapest School formed by Georg Lukács. I had originally intended to explore these connections with the help of the former Lukács Archive, but I was confronted with the absence of relevant material. As a result, the horizons of my study were broadened by outlining the agitated history of Althusser's reception in Hungary, which is followed by a discussion of the mutually exclusive Lukácsian and Althusserian interpretations of the "specificity" of Marx's dialectics, with a particular emphasis on *History and Class Consciousness* and its criticism. In connection to this disagreement two relevant readings of the French philosopher and his students are discussed: Georg Politzer's *Elementary Principles of Philosophy* (1946), a collection of lectures edited posthumously, and Pál Sándor's *Histoire de la dialectique* (1943/1947), a volume on the history of dialectics.

Keywords: *Althusser's reception history, Marxist dialectics, Marxist ontology, Franco-Hungarian philosophical transfer, 20th century history of Hungarian Philosophy*

János WEISS: From History and Class Consciousness to The Dialectic of the Enlightenment

The essay is about the topicality of *History and Class Consciousness*; and it concretises this theme in a *first step* how this book influenced the Frankfurt School's seminal work, *The Dialectic of the Enlightenment*. The central issue of connection and, at the same time, of disconnection, was the concept of dialectics. In Lukács's book, "dialectics is the dialectics of revolution"; Adorno and Horkheimer, on the other hand, speaks of the "dialectics of catastrophe". (In this paper, I will present the dialectical concepts through the elaboration of the subjective and objective aspects.) In a *second step*, I compare the two books, asking the question which of the two concepts is more topical: the expectation of revolutionary change or the perception of the catastrophe. The essay leaves this question open.

Keywords: *Frankfurt School, History and Class Consciousness, The Dialectic of the Enlightenment, Adorno*

OT, Ro 1T T57

A KÖTET SZERZŐI

VAJDA Mihály (1935–2023) /
filozófus, Lukács György tanítványa, a Budapesti Iskola tagja, a *Történelem és osztálytudat* első magyar kiadásának szerkesztője. 1990 és 2000 között egyetemi tanár és tanszékvezető a Debreceni Egyetem (korábbi nevén: Kossuth Lajos Tudományegyetem) filozófia tanszékén, 2005-től professor emeritus, 2005–2009 között az MTA Filozófia Intézetének igazgatója

BAGI Zsolt (1975) /
filozófus, esztéta, habilitált egyetemi docens, a PTE BTK Filozófia Tanszékének oktatója, a Politikatörténeti Intézet és Alapítvány (PTI/PTA) Társadalomelméleti Műhelyének tagja

CSÁNYI Gergely (1986) /
szociológus, egyetemi adjunktus, az ELTE TáTK oktatója, a Helyzet Műhely tagja

ÉBER Márk Áron (1981) /
szociológus, habilitált egyetemi docens, az ELTE TáTK oktatója, a Helyzet Műhely alapító tagja, a Politikatörténeti Intézet és Alapítvány (PTI/PTA) Társadalomelméleti Műhelyének tagja, az *Új Egyenlőség* szerkesztője

GRÓSZ Eszter (1985) /
filozófia szakos doktorandusz (PTE)

HORVÁTH Péter (1975) /
filozófus, irodalomtörténész, Irodalomtudomány PhD (PTE)

LOSONCZ Alpár (1958) /
az Újvidéki Egyetem professzora, a Szerb Tudományos és Művészeti Akadémia (SANU) rendes tagja

MAROSÁN Bence Péter (1978) /
filozófus, esztéta, a BGE Külkereskedelmi Kara Nemzetközi Kapcsolatok Tanszékének egyetemi docense

RÁCZ Attila (1974) /
színházi alkotó, színháztudomány szakos tanár és doktorandusz (SZFE, ELTE)

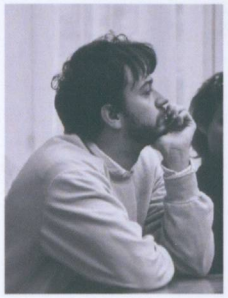
SZILÁGYI Botond (1997) /
filozófia szakos doktorandusz (BBTE)

TÓTH Károly (1994) /
esztétika szakos doktorandusz (ELTE)

WEISS János (1957) /
filozófus, az MTA doktora, a PTE BTK Filozófia Tanszékének professzora

SZTE Klebelsberg Könyvtár SZEGED 8.

X 371150



Csabay István (1997):

Olasz és filozófia szakot végzett, jelenleg a PTE Állam- és Jogtudományi Doktori Iskola doktorandusza. A Kerényi Károly Szakkollégium mentora és az *új szem* szerkesztője.

Daradics Boglárka (1998):

Diplomáit szociológiából és filozófiából szerezte, jelenleg a PTE ÁJK jogász szakos hallgatója, illetve az Irodalom- és Kultúratudományi Doktori Iskola doktorandusza. A *Replika Társadalomtudományi Folyóirat* állandó szerkesztője.

A pécsi Kerényi Károly Szakkollégium és az MTA PAB II. Szakbizottságának Filozófiai Munkabizottsága 2023 tavaszán konferenciát rendezett Lukács György *Történelem és osztálytudat* (1923) című műve megjelenésének századik évfordulója alkalmából.

E kötetben a konferencián elhangzott előadások bővített változatai olvashatók.

ISBN 978 615 6202 01 7

4490 Ft

replika könyvek